به پیشگاه والاحضرت همایون

شاه پور محمد رضا

ولیعهد اعلیحضرت همایون شاهنشاه پهلوی

تقدیم میگردد

امید که بدیدهٔ رضا در آن نگرند و از حقارتش چشم بپوشند

سیر حکمت در اروپا

جلد دوم

از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هجدهم

نگارش

جناب آقای محمدعلی فروغی

چاپ اول

طهران

۱۳۱۸

چاپخانه مجلس

بنام خداوند بخشایندهٔ مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم «سیر حکمت در اروپا تا مائهٔ هفدهم» و هر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی در آورده بودم مقدمه باشد در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفهٔ اروپائیان از زمان باستان و دورهٔ یونانیان تا سیصد سال پیش، و هر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی خصوصاً مرا باینکار ترغیب نمود و وسیلهٔ چاپ آنرا فراهم آورد و اینك در این مجلد سیر حکمت در اروپا از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هیجدهم بنظر دانش طلبان میرسد و امیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان شود و در نظر است که بزودی در جلد سوم بقیهٔ این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالا آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی در میآورد و بنابرین البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که بدیدهٔ مهربانی در آن نگرند و از لغزشها در گذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است

که از بحث در جزئیات و فروع دور و چیده اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بنگارش در آورم و مقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیانی بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند میکنند که اذهانشان بسبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده‌اند و چون تاثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می بینم توجه میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوهٔ خاص دارد که انحراف از آن تضییع زبان است و کمترین نتیجهٔ فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یانویسنده را بدرستی در نمی یابد .

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را بانچه پدران ما میگفتند و مینوشتند محدود کنیم و در مقام ابداع و تجدد نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم وجداً معتقدم که ماهم خود باید درفکر ابداع باشیم وهم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناسانیدن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده‌ام و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ولیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوهٔ زبان و بیان خود را از دست بدهیم و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را بزبان و بیان اختصاصی ایرانی در آوریم و اینجانب چه در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم امّا اینکه کامیاب شده‌ام یا

نشده‌ام حکمش باخوانندگان است . بعقیدهٔ خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخواهند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما و عرفای ما بوجوهی دانسته و گفته‌اند . توجه باین نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد ؟ آیا مقام دانشمندان مارا باید بزرگ کند یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد ؟ اگر نتیجهٔ اول گرفته شود بعقیدهٔ من کاملا حق است و نتیجهٔ دوم امید وارم دست ندهد زیراکه نشانهٔ عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند و آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده‌اند غالباً بر سبیل توارد بوده است واز این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع درآورده‌اند .

درهرحال اگر اینجانب موفق شده‌باشم که مطالب را ساده وروان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند وسرسری نخوانند. روان بودن لفظ نشانهٔ آسان بودن معنی نیست. مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد و هرچند گمان دارم هرشخص هوشیاری میتواند ازاین کتاب استفاده کند بهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال از اصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده و نسبت بمعارف جدید وعلوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد .

در این کتاب درمقام رد و قبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان و یا مقایسهٔ آنها باعقاید دانشمندان خودمان نبوده‌ایم که آن خود داستانی دراز واز گنجایش این کتاب بیرون است واگر چنین میکردیم اطناب مملّ

و بفهم مطالب مخلّ میشد و در نظر ما کار لازم‌تر و مفیدتر و مقدم‌تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز اینکه گفتیم کوشش ما این بوده‌است که آن تحقیقات را ببیان اختصاصی ایرانی درآوریم نباید حمل شود بر اینکه گفته های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده‌اند بیرون آورده و بافکار خودمان نزدیك کرده باشیم. آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است و هرچند ترجمه نیست کاملاً مطابق با گفته‌های ایشان است و از خود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف و تغییری بمطالب داده‌ایم.

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته‌ایم از جمله دوفهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی و دیگری ازفارسی بفرانسه، اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که درحواشی کتاب مذکور شده وفهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که در این کتاب آمده‌است ولیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست ونسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیباشد یك لفظ فارسی برحسب مناسبت بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود وهمچنین الفاظ فرانسوی درهرجا بوجهی باید بفارسی درآید وتوضیح این فقرات بایدباشرح و بسط تمام بیان شود و تصنیفی جداگانه ومخصوص و مفصل لازم دارد.

درپایان سخن ازخوانندگان محترم خواهشمندم پیش ازمطالعهٔ کتاب اغلاط چاپی آنراکه درغلطنامه ایراد شده تصحیح فرمایند و از اغلاطی که متوجه نشده‌ایم درگذرند.

فروردین ۱۳۱۸

محمدعلی فروغی

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱٤	۲۳	Nicalas	Nicolas
۲۱	۱۷	باصلاح	باصطلاح
۲۲	۸	(۲)	(۱)
۲۳	۲	(۳)	(۱)
۲۳	۱۲	(۸)	(۲)
۲٤	حاشیه	Gassandi	Gassendi
۳۹	حاشیه	مسند درمقابل مسندالیه	مسندالیه درمقابل مسند
٤۰	۱۳	باشند یعنی	باشد یعنی
٤۸	حاشیه	٤	۲
		٥	۳
۷٤		suéde	Suède
۷٥		prusse	Prusse
۸٥		حکیم	حکم
۸٦	۱۳	روح	و روح
۸۸	۱	درد	دارد
	حاشیه	continuité -٥	continuité-٦ unité-٥
۱۰۳		perrception	perception
۱۱۲		٦	۳
۱۷۰	۱٥	هم	هر
۱۷۲	۱۰	د کلد	دیو کلد
۲۲٦	۱۷	را احکامش	را که احکامش

مقدّمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحلی پیمود درضمن سیر خود در کشورهای مختلف درحدود دوهزار وپانصد سال پیش ازین بیونانیان رسید که گروهی ازایشان درآسیای صغیر بودند وجمعی هم درناحیهٔ سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم.

در نزد یونانیان نیزعلم وحکمت سیر تکاملی کرده درسدهٔ چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تا سدهٔ ششم بعد از میلاد چه در یونان وچه در کشور های زیر دست رومیان رواج وشیوع داشت.

در این مدّت در مشرق زمین یعنی درایران و هندوستان دانش طلبی چه صورت داشته ودانشمندان ما در چه حال و کار بودند مبحثی جداگانه است و موضوع گفتگوی این کتاب که راجع بسیرحکمت در اروپا میباشد نیست.

در سدهٔ ششم میلادی امپراطور های روم بساط حوزهٔ علمیه را در قلمر و خود برچیدند و غلبهٔ اقوام وحشی در اروپا ازسدهٔ پنجم ببعد، واستیلای قوم غرب برممالك روم و ایران ازسدهٔ هفتم، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید. امّا این دورهٔ تاریکی چندان دراز نشد و از سدهٔ هشتم میلادی نخست درکشور های اسلامی وسپس در اروپا دو باره بساط بحث و تحقیق علمی گسترده شد ولی همچنانکه در ممالك

اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود در اروپا هم تعلیم و تعلّم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی بعمل میآمد جزاینکه در ممالك اسلامی کاروان علم بسرعت پیش رفت وچنانکه براهل آگاهی معلوم است در ظرف سیصد چهارصد سال باوج کمال رسید ولی دراروپا سیرش درآغاز آرامتر بود تا اینکه در سدهٔ یازدهم مجالس درس و بحث رو بگرمی گذاشت و درسدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی مستقل بنام اونیورسیته (۱) یعنی جامعهٔ طلاّب ومدّرسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده ایم آغاز شد. نخستین اونیورسیته های مهم در فرانسه و انگلیس و پس از آن در ایطالیا واسپانیا و آلمان تشکیل گردید وآنها درحمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی ازوجود اونیورسیته‌ها تربیت و تهیّهٔ علمای دین بود وتعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتیکه بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات آنسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف باسکولاستیک (۲) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده ایم.

نتیجه اینکه در سدهٔ چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاتیکه ایران و ممالك دیگراسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده وحیات تمدّنی آنها سکته ولطمهٔ دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی

---

۱ - Université　　۲ - Scolastique

واقعی مستعد شده بودند و در سدهٔ شانزدهم میلادی دراروپای غربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به رنسانس (۱) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی میباشد و مجملی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اوّل سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یاد آوری و مزید توضیح گوئیم :

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آنکه مدوّن گردید منشعب بود بحکمت نظری و حکمت عملی . حکمت نظری مشتمل بود بر الٓهیّات یا حکمت علیا یافلسفهٔ اولی، و ریاضیات یا حکمت وسطی، و طبیعیات یا حکمت سفلی . و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست مدن و اخلاق و تدبیر منزل و آنچه بالاختصاص آنرا علم میگفتند همان حکمت نظری بود که درمقدّمهٔ آن علوم ادبی و منطق را نیز تحصیل میکردند واصول و اساس حکمت در اروپا تا سدهٔ شانزدهم و در نزد ما تاچندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل متمدن بارث رسیده بود ومحققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق و فلسفهٔ اسکولاستیك را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند، وکسانیکه نظر خودرا ازآن دائرهٔ محدود وسعت داده و بجستجو های تازه دست برده بودند بسیار اندک بودند و تحقیقات ایشان یامحلّ اعتنا نگردیده یااگر توجهی بآن شده بود بصورت مخالفت و مجادله و حتّی تکفیر و زجر و منع و حبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود زیراکه آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفتهٔ

---

۱ - Renaissance

حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرار داده بودند حجّت بود و تجاوز از آنرا جایز نمیدانستند.

در سدهٔ شانزدهم میلادی در ایطالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون ازاونیورسیته ها بمطالعات علمی پرداختند و در بعضی از مسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت وطب سخنهای تازه گفتند و رشتهٔ این تحقیقات بسدهٔ هفدهم نیز کشید واز آن پس بریده نشد. واز خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است درکشور های مهم اروپا که نام بردیم، وآنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتّع شخصی خود آنجا گرد میآمدند وکم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیّت بیابد و دولت از آنها تقویت نماید و مدد حالی و مالی بآن مجامع برساند و سر انجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرارگرفتند و دنبالهٔ اینکارتاکنون کشیده شده‌است.

مهم ترین امری که در سدهٔ شانزدهم وهفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید باطل شدن هیئت بطلمیوسی ومسلّم گردیدن مرکزیت خورشید و حرکات وضعی وانتقالی زمین و سیّارات دیگر بود که یکسره تصوّر دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدوّن و مرتب کرده بود براین بود که زمین در میان عالم جادارد ومرکز او مرکز جهانست و کلیّهٔ عالم دوقسمت است علوی و سفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاك قرار

دارند و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کرهٔ خاك که آب و هوا و آتش بران احاطه کرده‌اند، و کلیهٔ جهان برگرد مرکززمین میچرخد و از اینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالارا میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هریك مکان طبیعی‌دارند، مکان طبیعی خاك در مرکز و زیر همه است و پس از آن مکان آب است آنگاه مکان هوا و روی‌آن مکان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مکان طبیعی خود باشند ساکنند و چون از مکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان طبیعی حرکت میکنند یعنی آب و خاك بزیر میروند و هوا و آتش بالا و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنهاست واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند نهایت زیرین آنها مرکز زمین است ونهایت بالا فلك است وافلاك هم متعدّدند و منتهی بفلك اعظم میشوند که بر کلّ جهان احاطه دارد و پس از او دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است . وعالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری درآن جا دارند عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل‌است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییروتبدیل ندارندوهرچند جسمند نوع‌دیگری غیراز عنصرّیاتند و خرق و التیام در آنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیهٔ علم طبیعی براین اساس گذاشته شده بود ولیکن پس از آنکه مرکزیت کرهٔ خاك و وجود افلاك و حرکات آنها برگرد زمین باطل شد و بواسطهٔ رصد اجرام آسمانی با دوربین ها و وسایل دیگر مسلّم

گردید که آنها هم اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند و حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مکان طبیعی و حرکات طبیعی هم از میان رفت تقریباً همهٔ اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شدند روش خودرا برگردانند ضمناً متوجّه گردیدند که برای پی بردن باسرار خلقت بهتر آنست که بجای خیال بافتن بمشاهدهٔ امور بپردازند و بتجربه و معاینه چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات فرنسیس بیکن انگلیسی بخوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی برمقدمات ذهنی باشد معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربه و مشاهده و استقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود ومقارن اینحال دکارت فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگرگون نمود و این راه‌را باز کرد که گفته های پیشینیان را حجّت نشناسند وکنار بگذارند و هرکس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکرخویش بجوید، و از جمله خود او پس ازصرف نظر کردن ازکلیهٔ حکمت قدیم فلسفهٔ جدیدی تأسیس کرد، بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در همه رشته های حکمت و فلسفه بشیوه بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. مابعد الطّبیعه یعنی فلسفهٔ علیا را بسیار خلاصه کرده محدود نمود باثبات وجود نفس‌انسانی و عالم جسمانی وذات باری، ودر فلسفهٔ وسطی یعنی ریاضیات بواسطهٔ اختراع هندسهٔ تحلیلی و ترقیاتی که بعلم جبر و مقابله داد فتح باب بزرگی نمود، وگذشته از کشفیات تازه

که در بعضی از مسائل طبیعی کرد بنیاد فلسفهٔ سفلی یعنی طبیعیات را یکسره دیگرگون ساخت و این جمله را در جلد اوّل سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده ایم .

پس از آنکه فرسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلعه و حصاری راکه در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذهن وعقل انسان ساخته شده بود خراب کردند درسدهٔ هفدهم و قرون ما بعد صاحبان ذوق بدستور آنان و به پیروی از عملیات کپرنیك و گالیله و کپلروهاروه و دانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودیدامنهٔ آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت حالیه رسیده و ازاین پس نیز نمیدانیم بکجا خواهدرسید .

نتیجه اینکه جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول وفروع آنها هریك بسط و پهنای فوق العاده پیدا کرد که دیگر ممکن نیست کلیّهٔ معلومات نوع بشررا مجموعهٔ واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار دهند و هریك ازآنهادامنهٔ عریض وطویلی دریافت که بضرورت منقسم بقسمتها و شعبه های فراوان گردید چنانکه امروزه احاطه بهیچیك از آنها برای یك نفر هر قدر با همّت و با استعداد باشد میسّر نمیشود. سابق‌برین معلومات‌بقدری بود که‌اشخاصی‌مانند ابوعلی‌سینا وخواجه نصیر و امثال ایشان نه تنها برکلیهٔ حکمت میتوانستند احاطه یابند بلکه میتوانستند جامع معقول و منقول شوند یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند ولیکن امروز دریای علم چنان پهناورشده که نه همین جامع معقول و منقول شدن ممتنع است بلکه در شعبه های

حکمت هم که وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرها در هیچیك از آنها بتنهائی یکنفر نمیتواند احاطهٔ کامل بیابد و هر یك بچندین رشته تقسیم‌شده که هر کس بخواهد دریك رشته از آن رشته ها استاد شود عمری دراز باید بالاختصاص مصروف آن نماید وبا اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده ودانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند بکشف و درک حقیقت نایل شود یا نه و اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنا برین آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلّی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند . طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده و هرشعبه علمی وفنّی جداگانه است . حکمت عملی نیزهمین حال را پیدا کرده است و اکنون حکمت یا فلسفه بدو معنی گفته میشود . یکی هر تحقیقی در امور عالم که محقق در آن بنظر کلّی و عمومی بنگرد وبرای مصالح دنیوی یا اخروی و مادّی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد و باین معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همه صاحبنظران است و فن مخصوصی بشمار نمیرود و منظور نظر ما نیست آنچه منظور نظر ما و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است و آن تحقیقاتی است که در بارهٔ نفس انسان و فکر وحس و شعور وطبع او بعمل آید و چگونگی تحصیل علم واصول و مبانی اخلاق و چگونگی عالم خلقت و مناسبات مخلوق باخالق واحکام کلّی که‌در آن مسائل بواسطهٔ گرد آمدن معلومات پراکنده ومقایسهٔ آنها

با یکدیگر بدست میآید.

با آنکه حکمت و فلسفه امروز بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود و محدود بتحقیقات معیّنی است همین قسمت نیز در ظرف سیصد سال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ودانشمندان بزرگ در آن وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده اند که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعهٔ ذهن و اساس داشتن فکر متفکّران واجب است.

بنا برین در بیان سیر حکمت در اروپا از سدهٔ هفدهم ببعد تاریخ سیر علومی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته ومستقل شده (یعنی طبیعیات و ریاضیات) نا چار کنار میگذاریم و فقط بسیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم جز اینکه همین قسمت هم باعلوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی میدهد ارتباط تام دارد و طبعاً در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم و کسانیکه بخواهند از این کتاب بخوبی بهره مند شوند البته از علوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند.

و نیز باید دانست که در مغرب زمین در ظرف این مدت کسانیکه اهل معرفت بوده وبوجهی ازوجوه درمعارف تحقیقات نموده‌اند بسیارند و ما اگر بخواهیم همه آنها را نام ببریم و معرّفی کنیم و خوانندگانرا از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشتهٔ سخن چنان دراز میشود که مجلّدات بسیار برای آن باید مدوّن گردد بنا برین بذکر حکمای بزرگ که افکار ایشان اهمیّت کلّی دارد و برای دانش طلبان راههای تازه باز نموده و در عقاید

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا میکنیم و زبده ولبّ فلسفهٔ جدیدرا بدست میدهیم .

پس گوئیم از سدهٔ هفدهم ببعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی درفنون خاص کنجکاویهای دقیق میکنند و اکتشافات واختراعات بدیع دارند بلکه‌صاحبنظرانی می‌بینیم که درفلسفه‌بمعنائی که اشاره کرده‌ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دَری از معرفت بروی اهل دل میگشایند. البته‌چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظرخودرا محدود بگفته های قدما نساخته ودرشاهراهی که بیکن و دکارت گشوده اند قدم زده و هریك‌از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده و روزنهٔ باز کرده و برحسب فهم و ذوق خود پردهٔ ازپرده هاراکه حجاب بینش انسان‌است دریده، وهر چند چنین مینماید که این راه را نهایت صورت نمیتوان بست مسافتی از راه‌را پیموده انـد .

فیلسوفان بزرگ درین سیصد سال گذشته بجز معدودی‌همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده اند و اینك از فرانسویان آغازمیکنیم.

فصل اول

حکمای فرانسه در سدهٔ هفدهم

در سدهٔ هفدهم در فرانسه محقّقان بیشتر نظر بدکارت دارند، یااز او پیروی میکنند که این جماعت‌را کار تزین (۱) میگویند ، یا در تحقیقات اوبحث و گفتگو از رد وقبول مینمایند ، و در هرحال فلسفهٔ مهم بدیعی نساخته اند که ما لازم بدانیم خودرا بگفتگوی آن مشغول بداریم و تنها از دو نفر نام میبریم که هریك از جهتی قابل توجّه میباشند.

پاسکال

نخست بلز پاسکال (۲) است که در سال ۱۶۲۳ زاده و در ۱۶۶۲ در سی و نه سالگی درگذشته است و او از نادره های روزگار است استعدادش برای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که در کودکی پیش از آنکه ازاستاد چیزی بیاموزد وحتّی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بداند چندین قضیه از قضایای هندسهٔ اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد و هم در جوانی رسالهٔ در مشکلات علم هندسه و حساب نوشت و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را ازاستعمال قلم و کاغذ و عملیّات جمع و تفریق بی نیاز ساخت (۳) در تأسیس محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد (٤) و همچنین محاسبهٔ احتمالات (٥) که امروز از

---

۱ - Cartésiens ۲ - Blaise Pascal ۳ - Machine à calculer
٤ - Calcul infinitésimal ٥ - Calcul des probabilités

شعب مهمّ علوم ریاضی است و محاسبهٔ علمی را بکلّی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق‌العاده بالا برده است پاسکال مدخلیّت تام داشته است . در طبیعیات نیز مجهولات چند معلوم نموده و از جمله بنیاد علم فشار مایعات و بخارات را گذاشته و وزن داشتن هوا و کاهش و افزایش آن و امکان خالی شدن ظرف مسدود را از هوا بتجربه و عمل معلوم کرده است .

در حکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بوده و در اینکه درعلم قول کسی را حجّت نباید شمرد و خود باید بحقایق پی برد کاملاً با او موافق است امّا بزودی طبعش متمایل بمباحثات دینی شد چنانکه دو اثر مهمّ ادبی که از او باقی مانده است یکی مشاجره است دریکی ازاختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که بصورت اندیشه های پریشان درحال مسوّده است و عمرش وفا نکرده است باینکه آنها را مدوّن و منتظم کند در حقّانیت دین مسیح است (۲) واهمیّت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم را نامتناهی و بیکران میداند ودراین باب بیان شیوائی دارد و ازجمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا نیست» و بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست ازسوی خردی نیز بیکران است (۱) و انسان بدرك بی کرانی توانا

---

۱ - Lettres provinciales ۲ - Les Pensées

۳ - Les deux infinis: l'infiniment grand et l'infiniment petit.

نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی. توانائی انسان تنها بدریافت اموری است که میانهٔ خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانهٔ این دو نهایت است، نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی) کلّ است و نسبت بکل عدم است و علم انسان نه برمبدأ و آغاز است و نه برمآل و انجام پس علم حقیقی برای انسان میسّر نیست و فقط امور متوسّط را در می یابد و هم در پیش و هم در پس دریائی بی پایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول شاعر ایرانی «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است»

در بیان فلسفهٔ دکارت نمودار ساختیم که آن فیلسوف در سیر درونی که در امور عالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجودرا محقق یافت، یکی وجود جسمانی که حقیقتش بُعد است، ودیگری وجود روحانی که حقیقتش تعقل است. پاسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیّت که وجود جسمانی را در جنب وجود روحانی بکلّی نا چیز میخواند و، انسان راکه از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است از جهت عقل و روحانیت بزرگ میشمارد چنانکه میگوید «انسان گیاهی بیش نیست و نا توان ترین موجودات طبیعت است امّا گیاهی است که عقل دارد. برای تباه کردن او لازم نیست کلیهٔ جهان دست بهم دهند یك بخار ویك قطره آب برای کشتن او بس است، امّا اگر سراسر جهان کمر بر هلاك او ببندند باز او شریفتر از آنست که بهلاك او کمر بسته است چون او میداند که میمیرد وجهان که براو چیره میشود ادراك توانائی خودرا ندارد.»

پاسکال امر دیگری را هم قائل است که هم بر تر از عقل است و هم برتر از جسم است و آن محبّت (۱) است و بخشی است آلهی و محبّت حقیقی آنست که بذات باری تعلّق میگیرد چه مهری که بدیگران تعلّق یابد بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی میباشند، و پاسکال در باب محبّت که آنرا برتر از همه موجودات میداند عبارات زیبا نوشته است.

بنا بر اینکه پاسکال محبّت را بر تر ازعقل میداند بنیاد علم و اعتقاد را براشراق قلبی قرار میدهد و میگوید: « بوجود خدا دل (۲) گواهی میدهد نه عقل، وایمان از این راه بدست میآید » ونیز میگوید: « دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست. »

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم باید اورا عارف بخوانیم چون در آلهیّات پای استدلالیان را چوبین میداند و فلسفه را بیحاصل میانگارد و شك نیست که توجّه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلندست و درین زمان مورد اعتنای تام میباشد امّا معاصران او این اعتنارا نداشتند و او را از حکما نپنداشتند وحق اینست که پاسکال در علوم ریاضی و طبیعی و همچنین در نویسندگی از اشخاص درجهٔ اول است امّا از فلاسفه بشمار نمیآید.

مالبرانش

نیکلا مالبرانش (۳) در سال ۱۶۳۸ در پاریس بدنیا آمده پس از اتمام تحصیل در صنف کشیشان داخل شده و سپس از خواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و

---

۱ ـ La charité ۲ ـ میان ما دل را غالباً بمعنی عقل میگیرند ولیکن اروپائیان عموماً دل را موضع عواطف واحوال نفسانی میگویند.

۳ ـ Nicalas Malebranche

تصنیف در مباحث حکمتی کاری نکرده و در سال ۱۷۱۵ در هفتاد و هفت سالگی درگذشته است.

مالبرانش نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد. تصنیفهای او متعدداست نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت»(۱) نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به «تفکّرات مسیحی»(۲) و یکی «گفتگو در مابعد الطبیعه»(۳) و یکی رساله در اخلاق.

آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده و او یکی از دانشمندانی است که روش دکارت و عقاید اورا در منطق و ریاضیات و طبیعیات ترویج و توضیح نموده است و در ما بعد الطبیعه بیش از دکارت به اگوستین یعنی درواقع بافلاطون نزدیك شده و به مُثل افلاطونی بدرستی معتقداست تا آنجاکه اورا افلاطون مسیحی لقب داده اند.

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد درواقع شرح وتوضیحی است از بیان دکارت برنا معتبر بودن ادراکات وخطاهای انسان در علم و فهم خود و تحقیق در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آنراه بعلم رسید وخلاصه وماحصل آن کتاب اینست:

علّت اصلی خطاکردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتارتن شده است و بواسطهٔ تن دارای قوّهٔ احساس و تخیّل و همچنین تمایلات و نفسانیّات گردیده و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته و از همه این راهها برای او خطا ها و اشتباهها دست میدهد.

---

۱ - De la recherche de la vérité

۲ - Méditations chrétiennes

۳ - Entretiens sur la Métaphysique

منشأ خطا های انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیلهٔ محافظت تن و ابقای وجود او باشد ولیکن انسان حواس را وسیلهٔ علم پنداشته است. حواس در آن قسمت که وسیلهٔ محافظت تن است درست کار میکند یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می پندارد و آنچه بتوسّط حواس درک میکند خواصّ موجودات میانگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش میشود و صُوَر نوعیه و عرضهائی که ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت ندارد، وهمچنین لذت و المی که از تأثیر اشیاء درك میکنیم در حقیقت از آنها نیست احوال نفس خود ماست. حاصل اینکه عوارضی که درنفس خود ما روی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

تخیّل و توّهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهای ماست مثلاً از این راه است که شیفتهٔ اشخاص میشویم و گفته های پیشینیان را برای علم خود حجّت میشماریم و از دیگران تقلید های بیجا و بیمورد میکنیم.

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی در یابد.

نفسانیّات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدید تراست و

---

۱ - اشاره است بفلسفهٔ ارسطو وپیروان او وحکایت جنس وفصل ونوع و غیر آنها.
۲ - درستی این سخن روز بروز روشنتر میشود ودرعلوم جدیدثابت ومسلم شده است.

بیشتر انسانرا بخطا میاندازند.

خود قوهٔ فهم نیز بواسطهٔ محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه میسازد و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش براینکه میتواند بعلم خویش برامور عالم احاطه بیابد اورا بطمع میاندازد و گمراه می کند.

پس از آنکه موجبات مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج باب بتفصیل شرح داد درباب آخر روش درك حقیقت را بیان میکند واینکه از حواس و قوهٔ تخیّل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده‌ها میتوان کرد، و شش قاعده برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم ازدکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد وسایط مشترك را باید بدرستی بدست آورد وحشو وزواید را باید کنار گذاشت ومطالب را باید خلاصه و مرتّب کرد و ترکیباتی کـه از معلومات ساخته میشود باید محـلّ تأمّل قرار داد و بیکدیگر سنجید و چیز های بیفایده را حذف نمود.

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و بآنچه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ولیکن برخلاف دکارت درمابعدالطبیعه بتفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهـار نموده که بعضی از صاحبنظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته اند ولیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده و بنحو مخصوص آنها را موجّه ساخته است.

پاسکال که پیش ازین باختصار اورا معرّفی کرده ایم بردکارت خرده گیری مهمّی که کرده‌بود این بود که باندازهٔ کفایت‌خدارا درکارجهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراك او از خداست و هم اراده و افعال او، وبیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب از دو جوهراست یکی تن که جسم است یعنی حقیقت آن بُعد است دیگری نفس یا روح که حقیقت‌او علم وعقل است، وهمچنانکه جسم پذیرندهٔ شکل وحرکت است نفس قابل ادراك (علم) و اراده است (عمل)، ولیکن برخلاف آنکه عامه معتقدند که‌نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند، نه جسم درجسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود ازخداوند است وغیر از خدا چیزی علّت حقیقی معلولات نیست.

بیان آن اینست که روح انسان هرچند بظاهر بتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او بخداست امّا چون انسان گناهکارشده بتن متوجّه گردیده و اتّصالش بمبدأ ضعیف شده است پس باید بکوشد که آن اتّصال قوّت بگیرد وهرچه این پیوستگی بیشترقوّت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهدداشت.

روح (یا نفس یا عقل) نمیتواند ادراك کندمگر آنچه را با اومتّحد و پیوسته است و چون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتّصالش درواقع

بخداست فقط وجود خدا را ادراك میکند و دلیلش اینست که انسان
معدوم را چنانکه نمیتواند دید تعقّل هم نمیتواند کرد و هرچه را انسان
تعقّل میکند وحود دارد و ما می بینیم ادراك امر نامتناهی و بیکران را داریم
پس از این فقره دو نتیجه میگیریم یکی اینکه امر بیکران وجود دارد
دیگر اینکه ما باو پیوستگی داریم زیرا که اگر وجود نداشت بعقل ما
در نمیآمد و اگر باو پیوسته نبودیم اورا ادراك نمیکردیم و امر بیکران
یعنی آنچه کمالش محدود نیست جز ذات باری چه خواهد بود ؟ .

از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش
بدیهی و علم انسان بهستی او ضروری است و نفس انسان خدارا مستقیماً
و بلا واسطه ادراك میکند و میتوان گفت ذات باری موضع نفوس است
چنانکه فضا مکان اجسام است.

امّا آنچه انسان از مخلوق درك میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی
حقیقی ندارد و آنها را بحسّ وخیال ووهم در می یابد در حقیقت علم
نیست و خطای بزرگ ما همین است که گمان میکنیم بر موجودات علم
داریم و حال آنکه علم بر همان امور تعلق میگیرد که تعقّل میکنیم پس آنچه ما
بران علم داریم صورتهای موجودات است (آنکه در فلسفهٔ افلاطون
مُثل مینامند) و صُور یا مُثل در علم خدا وجود دارند و نفوس ما آن
صور را مستقیماً ادراك نمیکنند بلکه بآنواسطه ادراك میکند که آنها در
علم خدا وجود دارند وچون ما ادراك ذات باری را داریم صور موجودات
را هم بواسطهٔ او ادراك میکنیم، در واقع علم صفت خداست خدا راکه
می بینیم صور را می بینیم صور راکه می بینیم موجودات را در می یابیم

و البتّه مراد از دیدن تنها بینائی چشم نیست بلکه دیدهٔ دل است یعنی تعقّل. اینست بیان اینکه‌میگویند رأی مالبرانش در باب علم اینست که انسان هرچه می بیند درخدا می بیند خدا را بلا واسطه می بیند و مخلوق را بواسطهٔ خدا می بیند.

اینکه انسان هرچه می بیند درخدا می‌بیند یکی ازرأیهای اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان بر خورده اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هرچه هست خداست و این وحدت وجود است، وراستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بروحدت وجود میکند امّا او چون با صول دیانت مسیحی مقیّد است از این مذهب ابا و استیحاش دارد واسپینوزا (۲) ازمعاصران خودرا که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، امّا معلوم نیست باعقایدی که داردجز باستیحاش و تأکید لفظی بر اینکه ذات باری از مخلوق جداست بچه وجه از وحدت وجود تخلّص می یابد اینقدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است علم بر صور کلیه و معقولاتست وظاهر اینست که علم بر جزئیات‌را که بحس و وهم دست میدهد مشمول رؤیت در خدا نمیسازد، و چون میپرسند آیا بُعد (یعنی جسم) را در خدا می بینیم یا نه میگوید بعد معقول را در خدا می بینیم‌نه بعد محسوس‌را، آنگاه ایراد میکنند که اگر بعد معقول را در خدا ادراك میکنیم پس خدا بُعد دارد یعنی جسم است امّا مالبرانش این ایراد را به بیانی رد میکند که درست مفهوم نمیشود و سرانجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی و محسوسات و

---

۱ - Vision en Dieu   ۲ - Spinoza

دربیان فلسفهٔ این فیلسوف مشابهتهائیکه میان او و مالبرانش هست نمایان میشود.

جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است که درتورات تصریح شده است باینکه خداوند آسمان وزمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است و این فقره جزء دیانت است و یقین بدیانت امری ایمانی است و دخلی بعقل ندارد.

گفتیم مالبرانش هم علم و ادراك انسانرا از خدا میداند هم اراده و افعال اورا، ومطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم در جسم تأثیر و فعل نمیکند و روح و جسم هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس یکدیگر نیستند پس مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خداست و او علّت ذاتی و حقیقی می باشد. از مخلوق هرفعل و تأثیری دیده میشود او علّت ذاتی آن نیست بلکه علّت عرضی است، شرط و آلت یا سبب است نه علّت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می بینیم حکایت علّت و معلول نیست مقارنهٔ اموراست، مثلاً اینکه می بینیم جسمی بجسمی برمیخورد وآنرا بحرکت میآورد این ظاهر امراست محرّك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند. بعبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً درکار خلقت است نه اینست که چیزی را که یك بارخلق کرد آن چیز بخودی خود موجود بماند، باصلاح حکمای ماهم علّت محدث است هم علّت مبقی، پس خداوند پیوسته درکار ایجاد موجودات است و هر جسمی راکه وجود میدهد در مکانی ایجاد میکند پس اگر یك جسم را همواره در یك مکان موجود بدارد آن جسم ساکن

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول کتاب سیر حکمت صفحه ۱۸۷ چاپ دوم.

است و اگر درمکانهای چند ایجاد کند متحرّك خواهد بود، ونیز وقتیکه خورشید میدمد و روشنی میدهد روشنی دادن از خداست دمیدن خورشید سبب میشود و موقع میدهد برای روشنی بخشیدن خداوند، و همچنین است تحریك نفس نسبت باعضاء بدن که فعل از خداست و ارادهٔ نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است.

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی ومؤثر حقیقی را خدا میداند و چیز های دیگر را که بنظر میآید علت امورند علّت عرضی یا سببی (۲) یا مقارنه یا شرط میخواند بنا برین قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است، بیم وامید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت وسبب‌اند شایستگی بیم وامید ندارند وهر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است.

شگفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هرچه فعل است بخدا منسوب میداند و حتّی نفس را در تحریك بدن مؤثر واقعی نمی پندارد جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیّت خداوند فقط به کلیات تعلّق میگیرد نه بجزئیات، و اینکه دکارت ارادهٔ خداوندرا مقیّد بقیودی ندانسته اشتباه است زیرا می بینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است و استثنائی درکار نیست و حال آنکه اگر مشیّت مقیّد بقیودی نبود نظام و قانون مقرر درکاردنیا ممکن نمیشد. خلاصه اینکه مشیّت های خداوند کلّی است و همان قوانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است و ارادهٔ جزئی مخصوص بشر است و هر کس در جزئیات نسبت

---

۱ - Cause occasionnelle

اراده بآفریدگار بدهد قیاس بنفس کرده است وکار خدا را بکار بشر قیاس کردن (۳) باطل است. هرچند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علّتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه در بارهٔ خداوند از قیاس بکار های بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست ؟ مالبرانش میگوید نه. بدکردن و گناه فعل نیست عدم فعل است، فعل آنست که از عقل سر میزند و عقل در عالم ادراك نظام میکند و باید از آن پیروی نماید، مراتب کمال را در یابد وبآن مهر بورزد، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان درنظام عالم ومراتب کمال تفکّر کند و تفکّر دانشمند مانند دعا و نماز است وعبادت اوست (۱).

کتابی که مالبرانش دراخلاق نوشته خواندنی است امّا بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفهٔ آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا میکنیم، شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته سنجان را بفلسفهٔ افلاطون و اکوستین و دکارت ونتایج آنها بهتر متوجّه میسازد و بفهم فلسفهٔ اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس ازین باید بشناسانیم یاری میکند وگرنه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است و نوشته هایش براستی خواندنی است از حکمای درجهٔ اول بشمار نمیآید بعلاوه جای تأمل است که اورا فیلسوف باید خواند یا متکلّم، وحکیم

۱- Anthropomorphisme. (۲) تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة.

باید گفت یا عارف. بهرجهت رأیهائی که مالبرانش بآن معروف است دو فقره است یکی آنکه انسان آنچه می بیند در خدا می بیند دیگراینکه فعل همه از خداست و آنچه‌را عادةً علّت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است.

حکمای دیگر فرانسه در سدهٔ هفدهم

چنانکه پیش ازین گفته ایم در میان فرانسویان در سدهٔ هفدهم گذشته از دکارت و پاسکال و مالبرانش کسی‌که در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخودداشته باشد نیست. البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده‌اند و بعضی از آنها ازجهاتی کمال اهمیّت و برجستگی‌را دارند امّا درفلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند.

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم گاساندی (۱) نام دارد و او معاصر دکارت و چهار پنج سال هم بر او مقدّم بوده است و از کسانی است که در سرنگون کردن فلسفهٔ اسکولاستیك کوشیده است امّا اگر با ارسطو مخالف بوده با دکارت هم چندان موافقت نداشته و از اشخاصی است که براو اعتراضات مفصل کرده است. در مذاق فلسفی بیشتر متمایل به اپیقور و ذیمقراطیس بوده‌است.

دیگر بسوئه (۲) کشیش والا مقام که درسخنوری منبری وفصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم نیز بوده است اما در فلسفه تا آنجا که عقیدهٔ دینی او مقتضی بوده پیروی ازدکارت میکرده است. اثری از او که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است درفن منطق و رسالهٔ در معرفت

---

۱ - Gassandi . ۲ - Bossuet .

خدا و نفس و این هر دو کتاب را برای تربیت ولیعهد یعنی پسر لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آنزمان که او نیز مردی بزرگوار و در سخنوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلندداشته فنلن(١) است . مصنّفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط بفلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات باری و صفات او که آنهم برای تربیت نوادهٔ لوئی چهاردهم نگاشته شده است.

اثر دیگر که در نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم در فرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی است در منطق که دو نفر از پیروان دکارت باتّفاق نوشته اند و آن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سود مند است بکار برده و در این فن تجدّدی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگانش یکی پیرنیکل (٢) و دیگری انتوان ارنو (٣) نام داشته وآن هر دو ازدانشمندان آن عصر بوده‌اند و چون مرتبط بصومعهٔ پورروایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (٤) میباشد .

لارشفوکو(٥) نویسندهٔ کتاب موسوم بکلمات قصار(٦) ولابرویر(٧) صاحب کتاب معروف باخلاق (٨) از فیلسوفان شمرده نمیشوند امّا در نویسندگی بلند پایه اند و این دو کتاب دو گنجینه ازمعارف ونکته سنجی های اخلاقی است.

---

١ - Fénélon ٢ - Pierre Nicole ٣ - Antoine Arnauld

٤ - La Logique du Port-Royal ٥ - Larochefoucauld

٦ - Les Maximes ٧ - La Bruyère ٨ - Les Caractères

آخرین دانشمند فرانسوی در سدهٔ هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است پیربل (۱) است و او از حکمائی نیست که شخصاً فلسفهٔ خاصی آورده باشد و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه ازفاضلان ومحقّقان است و کتاب مهم او «فرهنگ تاریخی وتحقیقی»(۲) نام دارد و آن براستی گنجینهٔ از تحقیقاتست که همه مسائل علمی وفلسفی و دینی را بنظر گرفته و رأیهای مختلفی راکه دانشمندان در آن مسائل اظهار کرده اند مورد نقّادی قرارداده است که هر کدام چه نقص وضعفی دارند، وروشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و ازدرك حقایق مطلق عاجز است و جز معلومات نسبی نمیتواند دریابد و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس و جبر و اختیار و مبانی اخلاقی و مسائل اساسی دیگر اقامه شده هیچیك تمام نیست و همه کس را قانع نمیسازد، وامور دینی را از امور علمی باید جدا کرد. دردین ایمان را بایدحاکم قرارداد و بگفتهٔ مقتدایان باید عمل نمود و در علم و حکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه های مختلف هست ،غالباً مبنی بر اغراض و هوا های نفسانی است بسا هست که در اصل مطلب متّفقند ولیکن الفاظ وعبارات وشیوهٔ بیان را مختلف ساخته باهم مشاجره میکنندو نمیدانند چه میگویند یا میدانندو لجاج وعناد کرده بتقبیح وتکفیر یکدیگر میپردازند. پس افکار وعقایدرا باید آزاد گذاشت وازاینجهت متعرض کسی نباید شد.

پیربل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱٦٤۷ زاده و در ۱۷۰۷ درگذشته‌است)

---

۱ - Pierre Bayle ۲ - Dictionnaire historique et critique

فصل دوّم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که از حکمای درجهٔ اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ درامستردام(۲) پایتخت هلاند متولّد شده است. پدروجدّش از یهودیانی بودند که در پایان سدهٔ شانزدهم بسبب تعدّیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا به پرتقال و سپس بهلاند مهاجرت کردند . مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او درگذشتند واسپینوزا تقریباً تمام میراث پدررا بخواهر یگانهٔ خود واگذار کرد . تحصیل و تربیتش درمدرسهٔ اختصاصی یهودیان واقع شد امّا بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت و مخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردید و چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری ورسمی دین یهود مقیّد بماند و تعلیمات عیسوی‌را بالاتر یافت و اندك اندك رفت و آمدش بحوزهٔ روحانی یهود کم شد . چون همه کس اورا جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید و تطمیع خواستند اورا بر آن دارند که بآداب یهود تظاهر کند امّا او هر چند از دین اجدادی رسماً بیرون نرفت

۱ - Baruch Spinoza   ۲ - Amsterdam

آن تعهّد را هم نکرد بنا براین در بیست و چهار سالگی مکفّر و ازجامعهٔ یهود اخراج شد. مخالفان آهنگ کشتن اورا هم کردند اجلش نرسیده بود پس دست بدامن حکومت شدند وازامستردام تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت و سر انجام در لاهه(۱) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید و یکسره بمطالعهو تفکّر درمسائل فلسفی مشغول گردید ضمناً شغل تراشیدن بلوربرای عینكو دوربین وذرّه‌بین اختیار کرد ودراین صنعت زبردست شد وازاین شغل و تدریس خصوصی که برای طالبان علم میکرد درآمد مختصری داشت و زندگانی محقّری بی هوا و هوس بقناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی و افسردگی میگذرانید. ازیکی از خانه داران یك حجره گرفته درآن بسر میبرد و بسا میشد که چندین روز و هفته در حجره میماند و ازخانه بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی ازکار ومطالعه ونوشت وخواند بحجرهٔ صاحب خانه میرفت وچند دقیقه خود را بصحبتهای متفرّق مشغول میکرد کم کم آوازه اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند وبزرگان خواستار دیدارش شدند، یکی ازامرای آلمان مدرّسی در حوزهٔ علمیّهٔ شهر خودرا باو پیشنهاد نمود نپذیرفت وگفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود باز میدارد دیگر اینکه آزادی فکر را از من سلب میکند ومجبور میشوم تعلیمات خودرا تابع عقاید مردم زمانه نمایم. بعضی از بزرگان دانش پرور خواستند برای او وظیفه‌مقرر کنند عزّت نفسش قبول نکرد. یکی ازارادت کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را دروصیّت باو واگذار کند چون آنشخص

La Haye - ۱

برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد اورا از ارث محروم سازد سرانجام آن مرد قدر دان بموجب وصیّت مبلغ پانصد فلورن(۱) پول هلاندی از مال خود برای او وظیفهٔ سالیانه مقرّر داشت آنرا هم یکجا نپذیرفت ودویست فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من بس است . بااینهمه توجّه بزرگان نسبت باو مایهٔ سوء ظنّ سیاسی گردید چنانکه صاحب خانه بیمناك شد که مبادا از غوغای عامّه بخانهٔ او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم و بی گناهیم آشکاراست و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدر آمده از مردم استقبال خواهم کرد ومجال نخواهم داد که بخانهٔ تو متعرّض شوند .

باری آن دانشمند روزگار رایکسره حکیمانه ودرویشانه گذرانید امّا ازدیرگاهی بیمار وظاهراً مسلول بود بسیاری کارهم بر ناتوانی اوافزود ودر آغاز سال ۱۶۷۷ در چهل و چهار سالگی راه جهان دیگر پیمود .

اسپینوزا درزندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت یکی رسالهٔ در بیان فلسفهٔ دکارت(۲) که برای یکی ازشاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رسالهٔ الهیّات وسیاسیّات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۳) امّا این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد و از اینرو اسپینوزا دیگر اثری منتشر ننمود ولی همانسال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های اورا چاپ کردندو عمدهٔ آن مصنّفات یکی رسالهٔ کوچکی

---

۱ ـ Florin این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است .

۲ـ Les Principes de la Philosophie de Descartes

۳ - Traité Théologico-politique

است بنام «بهبودی عقل» که ناتمام است(۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز بپایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۳) که حاوی اصول فلسفهٔ او و مهمترین آثار اوست و از کتابهای نامی دنیا میباشد.

همهٔ این کتابها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنهارا ما بزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

بخش دوم
فلسفهٔ اسپینوزا

۱ ـ کلیات

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که در اشتغال بفلسفه بکلی از هر گونه آلایش ریب و ریا و فضیلت فروشی و شهرت طلبی و منفعت خواهی و خود پرستی و دنیا داری مبرّی بوده و فلسفه را بجدّ گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته و زندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است چنانکه در یکی از نامه ها میگوید من نمیدانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه‌ها هست یا نیست ولیکن خودم آن را حق میدانم و اطمینانم بدرستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هرمثلث دو قائمه است.

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه هائی است که در دنیا بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان گفت اززمان باستان تا امروز، گذشته ازعلمای قشری دینی و بعضی ازفلاسفهٔ قدیم، همه حکما و دانشمندان باذوق درهمه اقوام

---

۱ - Traité de la Réforme de l' Entendement
۲ - Traité politique ۳ - L'Ethiqe

و ملل دانسته یا ندانسته بوجهی و تا اندازهٔ دارای این مذهب بوده‌اند و آن نوعی از وحدت وجود است (۱). شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگوستین و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی وهم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) وهم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید وهم ازدکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. بااینهمه وحدت وجود بنحوی که‌او بیان کرده‌و موجّه‌ساخته‌چنان‌است که‌چاره‌نداریم جز اینکه‌فلسفهٔ اورا مستقل‌و بدیع بشماریم‌ودربیان آن‌ازشرح‌و بسط چیزی فرو نگذاریم.

بسیاری از محقّقان اسپینوزا را از حکمای کارتزین یعنی از پیروان دکارت‌خوانده‌اندوحتّی لایبنیتس(۲) آلمانی گفته‌است‌فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت است که از حدّ اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب‌اسکولاستیك را رها کرده‌و روش دکارت‌را برگزیده یعنی اصول و مبانی او را در علم گرفته وحتی اصطلاحات اورا اختیار کرده و مقولات ده‌گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته و هیولی و صُورت‌و صُورجنسیّه ونوعیّه و آن حدیث هارا ترك نموده و فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته و محسوسات‌را بی اعتبار دانسته و معقولات را اساس قرار داده است راست است، و نیز باید تصدیق کرد که درفلسفهٔ دکارت هم وحدت وجود نهفته و تخمی‌است که آنجا کاشته شده است چنانکه مالبرانش در پیروی از دکارت با همه استیحاشی که از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرده که جز

---

۱ - Panthéisme معنی‌تحت لفظی این کلمه بفارسی «همه خدائی» است ولیکن حکمای ما آنرا وحدت وجود گفته اند.

۲ - Leibniz

با وحدت وجود سازگار نمیشود وشاید بتوان گفت اگر اسپینوزا فلسفهٔ دکارت‌را ندیده بود باین‌خط نمیافتاد یا لااقل بیان‌خودرا باین‌صورت‌در نمیآورد، اما اینکه فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت‌باشد که جزئی تصرفی در آن بعمل آمده نمیتوان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده و یك چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که یك راه براست ویك راه بچپ میرفته‌است و هریك ازایشان یکی را اختیار کرده است. ازین گذشته دکارت در فلسفهٔ اولی و ما بعد الطبیعه باصول اکتفا کرده وزود متوقف شده و بشعب دیگر علم پرداخته است ولی اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفهٔ اولی قدم زده است. و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفهٔ خویش خواه راست رفته باشد خواه کج نتیجهٔ که ازمقدمات گرفته سازگار تراست از نتیجهٔ که دکارت گرفته است و چون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این‌مطالب روشن خواهد شد.

ازنکته‌های توجّه کردنی اینست که دکارت‌مطالعات فلسفی‌را برای تحصیل علم ووصول بیقین پیشهٔ خود ساخته است ولیکن بحکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهم ترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفهٔ اولی میباشد موسوم به علم اخلاق است و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همّت خویش را بیشتر مصروف بفلسفهٔ اولی و حکمت عملی نموده وبه ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است.

ازاموری که اسپینوزا درآن بدکارت بسیار نزدیك است چگونگی

مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از آن فیلسوف هم پیش افتاده است تا آنجا که در بعضی از مصنّفات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی اوست بیان مطلب را هم بصورت مسائل ریاضی در آورده ومباحث الٓهی واخلاقی را مانند قضایای هندسهٔ اقلیدسی عنوان کرده است . در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند و اصول متعارفه وموضوعه‌را بنیاد قرار میدهد و حکمی عنوان میکند وبرای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد و بهمین جهت خواندن وفهمیدن کتاب او دشوار است وما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند نا چاریم از پیروی اسلوب او صرف نظر کرده و مطالب اورا از صورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده به بیان سادهٔ متعارفی در آوریم چنانکه هر کس دیگرهم که خواسته است فلسفهٔ اسپینورا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است .

درهرحال این نکته محل توجه است که اکثر کسانیکه وحدت وجودی بوده اند بیاناتشان درین مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحا وحدت وجودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است وهیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیّت نداده است هرچند او هم اعلی مرتبهٔ علم را وجدان و شهود میداند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش روش مشّاء است .

۲ ـ سلوك در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جویای خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم و دیدم خوشی و نا خوشی بسته بآینست که شخص بچه چیز دل بندد . اگر دلبستگی او بچیز های ناپایدار باشد چون از دستش بروند و دیگری را از آنها بر خور دار به بیند بیم و اندوه و رشك و كین باو دست میدهد و اینهمه فساد ها و دشمنیها و بدبختیها از همین جهت است ، اما آنکه مهرش بر چیز های پایدار باشد و نعمتی را در یابد که زایل شدنی نیست شادی و خوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود.

پس دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایذ حسّی یامال و یا جاه میروند و درین راه تحمّل مصائب و بلیّات ورنج و درد میکنند تا آنجاکه جان خود را هم بخطر میاندازند ولیکن من می بینم لذاید حسّی شخص را از هر منظور دیگر باز میدارد در حالی که پس از ادراك آن لذاید غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی وسکون خاطر حاصل نمیشود و حبّ جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند و اختیار را از دست بدهد و مقیّد بقیود بسیار شود و در هرحال بزودی بر خوردم باینکه این امور را مقصد نباید قرار داد و فقط باید وسیله برای رسیدن بخیر دیگر باشند .

---

(۱) این فصل خلاصه ایست از رسالهٔ نا تمام « بهبودی عقل » که بمنزلهٔ مقدمهٔ فلسفهٔ اسپینوزا میباشد و نظیر نیمهٔ اول رساله گفتار دکارت است .

امّا آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هرچه جستم دیدم همه نیك و بدها به نسبت اند و بدِ مطلق نیست و هرچیزی بجای خویش نیکوست و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البتّه تابع آن است درنمی یابد جز اینکه هر کسی حسّ میکند و معتقد میشود که در طبع انسان مرتبهٔ کمالی هست بالاتر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مرتبهٔ کمال مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن بآن کمال است و منظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریك سازم و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممدّ آنست.

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البتّه شناختن کلّ عالم طبیعت نیز لازم است و فلسفهٔ اخلاقی و علم تربیت و علم طب و علوم فنّی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است و مارا برسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدّمهٔ حصول این مقصود اینست که قوهٔ فهم و تعقل خودرا پاك کنیم و بهبودی دهیم و چون تا وقتیکه راه مقصودرا نیافته ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعدرا پیشنهاد خود ساختم:

۱ ـ سخنانم‌را مطابق فهم عامّه بگویم، و کارهایم‌را تا آنجا که مخلّ بمقصوداصلی نباشد چنان کنم که پسند عامّه باشد.

۲ ـ از لذایذ و تمتّعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم.

۳ ـ ازمال فقط آن اندازه بهره بیابم که برای حفظ جان وتندرستی ورعایت آداب ضرورت دارد.

اما در مقام بهبودی قوهٔ تعقل در یافتم که انسان علم را بچهار وجه حاصل میکند : یکی آنچه ازافواه مردم فرا میگیرد مانندعلم هر کس بتاریخ ولادت خویش . دوم آنچه بتجربهٔ اجمالی معلوم ما میشود مثل اینکه بتجربه در می یابیم که نفط میسوزد . از این دو وجه معتبرتر علمی است که از رابطهٔ علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات بقوانین کلی بدست میآید . اما علم حقیقی آنست که بوجدان و شهود (۱) حاصل شود و این علم است که خطا در آن راه ندارد و چون با معلوم منطبق است موجب یقین است بلکه علم حضوری و ضروری است و آن بر بسائط و مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بسائط تعلق میگیرد و روشن و متمایز وصریح و با معلوم منطبق است نشانهٔ صحتش با خودش است و برای اطمینان بدرستی آن بنشانی خارجی نیاز نیست، بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم بدست میآید عوارض زمانی و شخصیّات و جزئیات نیستند چه آنها متغیرند و موضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات و امور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی و کلیات حقیقت ندارند زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجز است از اینکه همه صور اشیاء را در ذهن بگیرد بقوّه خیال صورتی اجمالی و

---

۱ - Intution

انتزاعی درست میکند و آنرا کلّی میخواند و حقیقت می پندارد وحال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تعقّلی میباشند .

باین بیان اسپینوزا از انجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است (۱) و از جهتی پیرو افلاطون است چون باعیان وحقایق ثابت عقلی معتقد است، واز اینرو بعقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کُنه حقیقت وماهیّت معلوم باشد وتعریف صحیح هر چیز حقیقت آنست ودر ذهن و درخارج یکساناست . پس باید تعریف هرحقیقترا دریافت و فکر خودرا بر نتایجی که از آن تعریف بدست میآید اعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیّه اقلیدسی پیدا میکند و از این سبب است که اسپینوزا فلسفهٔ خودرا باینصورت درآورده است.

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدواً حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم و البته این حقیقت هرچه بسیط تر وکامل تر باشد مَبنای علم محکمتر و بآنواسطه احاطهٔ ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکاملترین وجود متوسّل شویم که همه معلومات ما از حقیقت اوبرآید، بعبارت دیگر همه حقایق را در او به بینیم واورا درهمه حقایق دریابیم، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از اینروست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفهٔ

---

۱ ـ رجوع کنید بجلد اول درفصل اسکولاستیك .

خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت امّا من خدا را مبدأ فلسفه یافتم. بعبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیلهٔ خدا شناسی است، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خود شناسی دانست و نظر باینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا میدید یکی از محقّقان گفته است اسپینوزا مست خداوند است، با اینهمه معاصران و علمای قشری اورا منکر ذات باری گفتند و ملعونش خواندند.

۳ ـ خدا شناسي (۱)

چون اسپینوزا بنابراین گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط وکامل باشد و بران شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشنترین حقایق دانسته و بتعریف آن پرداخته و این تحقیق را سر آغاز فلسفهٔ خود ساخته است.

چنین برمیآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلّم و حاجت بگفتن نداشته است که چون سلسلهٔ معلولهارا نسبت بعلّتها در نظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علّت خود است. پس آغاز سخن را از این تعریف میکند که «من آنرا میگویم که خود علت خود است که ذاتش و ماهیّتش مستلزم وجودش است، یا بعبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجود نمیتوان تعقل کرد» یعنی بعبارت دیگر قائم بذات و وجودش واجب است.

آنگاه تعریفهای دیگر پیش میآورد و از جمله میگوید «جوهر (۲)

---

۱ ـ مطالب این فصل خلاصهٔ بخش اول از کتاب علم اخلاق است.

۲ ـ Substance و ذات هم میتوان گفت.

چیزی را میگویم که بخود موجود و بخود تعقّل شود یعنی تعقّل او محتاج نباشد بتعقل چیز دیگری که او از آنچیز بر آمده باشد» بنا برین جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جوهر است.

تعریف دیگر اینکه «صفت (۱) را اصطلاح میکنم برای آنچه عقل دریابد که او ماهیّت ذاتی جوهر است»

از این تعریفها بر میآید که دو جوهر (یا دو ذات) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی بایکدیگر نداشته باشند، و ممکن نیست دو جوهر یك صفت یعنی یك حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمّن نیست مگر ماهیّتش را و به تنهائی مستلزم تعدّد او نیست (۲) و هر چیزی وجودش علتی دارد و آن علّت یا باید داخل درماهیتش باشد یا خارج از آن، وچون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست پس باید علت وجود افراد متعدد از ماهیّت آنها بیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیرا جوهر باید خود علّت خویش باشد پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست.

و نیز دو جوهر علّت و معلول یکدیگر نمیتوانند باشند چون اگر

---

۱ - Attribut این لفظ در منطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع، ودر علم بیان «مسند» ترجمه میشود مقابل مسند الیه، ولیکن دراین مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هرچند آنچه مراد اسپینوزا است غیر از صفتی است که حکمای ما برای واجب الوجود قائلندو نزدیك بمعنی ماهیت است و لیکن چون حکمای ماهم صفات واجب الوجود را عین ذات او میدانند بی مناسبت نیست، منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت.

۲ - حکمای ماهم میگفتند ماهیت از حیث ماهیت بودن جز ماهیت چیزی نیست.

جوهر ند تعقل هیچیك از آنها بتعقّل دیگری نباید محتاج باشد، و نیز جوهری جوهر دیگررا نمیتواند ایجاد کند (۱)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم ومیگوئیم «محدود» یعنی چیزی که چیزی دیگر از جنس او بتواند اورا محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطهٔ همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است وعقل بعقل.

از این تعریف و از تعریفها واحکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نامحدود است بناچار ، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری همصفت خودش اورا محدود کرده باشد و لازم میآید که دو ذات دارای یك صفت باشند و این چنانکه معلوم کردیم باطل است و معنی ندارد .

و از تحقیقات سابق بر میآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشند یعنی وجوددر او قویتر باشد صفتهایش متعدّدتر خواهدبود پس هرچند دو ذات نمیتوانند یك صفت داشته باشند یك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد (۲)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا وجودی را

---

(۱) حکمای ما تقریباً همین معنی را باین عبارت گفته اندکه دوواجب باهم تکافؤنمیکنند.

(۲) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت وماهیت بذات واجب الوجود استیحاش نکند برسبیل تمثیل گفته اند ذات نسبت بصفات مانند معنی است نسبت بلفظ ، وچنانکه یك معنی ممکن است بچندین لفظ ادا شود برای جوهر هم میتوان صفات بسیار قائل شد (عباراتنا شتّی وحسنك واحد) و با اینهمه همچنانکه معانی هرگزاندر حرف نآید صفات هم آنسان که ذهن عاجزما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند.

میگوئیم که نا محدود مطلق (یعنی از هرجهت نا محدود) باشد یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار و هر صفتش حقیقتی باشد جاوید و نا محدود و چنین ذاتی وجودش واجب است.

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود نا محدود معادل است با وجود کامل و محدود و محصور بودن نقص است. جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و بعلاوه اگر واجب است چگونه میشود که وقتی باشد که او نباشد؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجهٔ تعریفها و احکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است از جمله اینکه از بدیهیّاتست که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است ووجود نداشتنش عجز است پس در صورتیکه وجود های محدود یعنی ناقص را می بینیم اگر منکر وجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر وکامل عاجز است و این سخن البته باطل است (۱)

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید و واجب الوجود با صفات بیشمار و نا محدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است. اکنون گوئیم بنا برهمان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم براینکه خدا یکی‌است بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمیتوان کرد زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است و مطلق حقیقت است. پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم هر صفت و حقیقتی برای او فرض

---

۱ - این همان برهان وجودی آنسلم ودکارت است که درجلد اول این کتاب آورده‌ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تراست.

کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدا نباشد پس لازم میآید که دوذات دارای یك صفت باشند و بطلان این امررا پیش ازین نموده ایم.

یکی دیگر از تعریفهای اسپینورا اینست : «عوارض جوهررا حالت (۱) میگویم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل شود» بقول حکمای پیشین اعراض که باید درموضوع باشند.

و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یادرچیز دیگری است یعنی حالت است. از آنطرف معلوم کردیم که جوهر بمعنائی که ما گفته ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هرچه هست در خداست وبی او هیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقّل شود یعنی هرچه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود.

نتیجهٔ که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقا نا محدود است و ادراك نفوس و ابعاد اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او.

اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم امّا زنهار این سخن را باین معنی مگیرید که خدا جسم است من میگویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست باین معنی که صانعی اورا از عدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس چون

Mode - ۱

جسم یعنی بعدرا نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع ناچاریم آنرا صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۱) و چرا باید از این امر استیحاش نمود چون بعد هم که حقیقت جسم است نا محدوداست و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب الوجود باشد. ودراین مقام بربطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته اند دلیل میآورد وبراهین ایشان را نقض میکند و میگوید اینکه از نا محدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند از آنست که کمّیت نامحدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض میکنند و حال اینکه جوهر نا محدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دوجوهر خواهدبود بایك حقیقت واین محال است، و کمیّت را بدو وجه میتوان تعقّل کرد یکی بوجه امر انتزاعی و این کار قوهٔ واهمه ومتخیّله است، دیگر اینکه جنبهٔ جوهری آنرا در نظر بگیرند و این کار عقل است. بوجه اول کمیّت محدود و متغیر و قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است. بوجه دوم که صرف از جنبهٔ جوهری و عقلاً ملاحظه شود البته نا محدود ولایتغیر وغیر منقسم خواهد بود. مثلا آب را اگر از جنبهٔ آب بودن ملاحظه کنند محدود است و قابل تقسیم و قابل کون و فساد ولیکن اگر جنبهٔ جوهری آنرا در نظر بگیرند نه محدود است نه قابل تقسیم نه قابل کون و فساد، و محدودیّت واندازه و شماره و کون و فساد (یعنی بوجود آمدن وبعدم رفتن) بجوهر وصفات او تعلق نمیگیرد بعبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعیّنات است که چون محسوس و مخیّل میباشند ذات باری از انتساب بآنها منزّه است. واما

---

۱ ـ اگرگران بیاید که جسم را صفت یا حالت واجب الوجود بگویند بخاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آنرا تجلی ذات حق میخوانند.

اینکه اشکال میکنند که جسم منفعل است و جنبهٔ الهی نمیتواند داشته باشد جواب میدهم وقتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیّت هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبهه برود که بواجب الوجود بواسطهٔ جسم جنبهٔ انفعالیّت داده شده باشد.

٭٭٭

اسپینوزا مختار آنرا میداند که وجود وفعلش باقتضای ذات خودش است و موجب خارجی ندارد و مضطر و مجبور آنست که دیگری اورا بوجود آورده وفعل اورا برحسب اقتضای معیّنی برمیانگیزد.

بنا برین جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود و البتّه معنی این سخن این نیست کـه فاعل مختار هوسناکانه کار میکند و مختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام معیّن داشته باشد (۱) جز اینکه چون ذات واجب الوجود نا محدود است اقتضای او هم نا محدود است پس افعالش نا محدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند امـا همه آنها بالضروره ازاقتضای ذات او ناشی میشوند و معنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آنقسم کـه ببشر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد باشتراك اسمی است و تفاوت علم انسان با علم خدا مانند تفاوت شیر بیشه است با شیری که از صور آسمانی است و این سخن بآسانی روشن میشود چون بیاد بیاوریم کـه علم بشر بر موجودات و حقایق متاخر بر وجود

---

۱ ـ چنانکه مجموع زوایای مثلث بالضروره دو قائمه است وغیر ازین ممکن نیست اما این ضرورت با فاعل مختار بودن خداوند و قدرت کاملهٔ او منافی نیست و برهمین قیاس است امور دیگر.

آنهاست وحال آنکه ذات باری بر هرحقیقت و هرموجودی مقدّم است و علّت آنهاست پس علـم خدا بر موجودات بمعنی علّت پدید آورندهٔ موجودات است که هم علت وجود آنهـا و هم علت ماهیّت آنهـاست (بقول حکمای ما علم فعلی است نه انفعالی) . بنا براین علم‌واراده وقدرت خداوند امر واحد است و دلیل دیگر بر اینکه علم انسان از نوع علـم خداوند نیست اینست کـه علم انسان مانند وجود او معلول علـم خداوند است و معلول عین علت نمیتواند باشد . در اراده نیز همین سخن میرود زیرا ارادهٔ انسان همیشه بر امری تعلّق میگیرد که در نفع او باشد اما دربارهٔ خدا نمیتوان فرض کرد کـه برنفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواهد .

وجود و ماهیّت خداوند یکـی است بنـا بر اینکه ماهیّتش موجب وجودش است و از اینروست کـه البته جاوید است و جاوید بودن هـم بوجود او متعلق است هم بصفات یا ماهیّت او و این معنی متضمّن لایتغیّر بودن او نیز هست.

خداوند علّت همه موجودات و مؤثرات است و هیـچ وجودی و مؤثری جز بطفیل وجود او موجود نمیشود امـا علّت او برسبیل تعدّی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است (۲) .

هر موجود و مؤثری برحسب و جوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و بترتیبی

۱ـ باصطلاح فرانسه Cause Transitive. نیست ۲ـ Cause immanente.

که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است و ازذات کامل جز امرکامل صادر نمیشود .

حاصل اینکه خداوندجوهرجهان و جنبهٔ جاویدی جهان است ومنبع ومجمع و منشأ موجودات است واسپینوزا حیثیّت انشا کننده و آفریدگاری اورا باصطلاحی خوانده است که آنرا « ذات ذات سازنده » (۱) ترجمه میکنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنها را « ذات ذات ساخته » (۲) میخواند .

اینست خلاصهٔ بیان اسپینوزا در بارهٔ ذات واجب الوجود که در بخش نخستین ازکتاب موسوم بعلم اخلاق آورده و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات و لایتغیّر و جاوید و نامحدود مطلق ودارای صفات بیشمار نامحدود و او به تنهائی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او وقائم بذات او هستند و باقتضای ذات او بوجود آمده اند و از او جدا نیستند و او به تنهائی فاعل مختار است اما نه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجود کرده و برای این امر موجب و ملزمی نداشته است و موجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند وجریان امور برحسب نظامی است که باقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده وازآن منحرف نتواندشد (۳) وعلم و اراده‌را

---

۱ - Nature naturante   ۲ - Nature naturée

۳ - این کیفیت را که هر امری بعلت امر دیگر مقدم بر او واقع میشود و جزآن نمیتواند بشود بفرانسه Determinisme میگویند یعنی لزوم ترتّب معلول برعلت.

بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیرا که قیاسات ما در اینخصوص باطل است و بخداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است و در واقع شرك است و متوجّه نیستیم که نیکی و بدی وزشتی و زیبائی و پسند و نا پسند ورغبت و نفرت هرحقیقتی داشته باشد نسبت ببشر وسود و زیان اوست وذات باری برتر ازاین عوالم است و خداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچه واقع میشود برحسب طبیعت ونظامی است که اقتضای ذات خود اوست.

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصّه برای ما شرقیان و وحدت وجود از مذاهب دیرین است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده وبرهانی نموده و همه این احکام را از چند فقره تعریف و علوم متعارفه.واصل موضوع بر روش هندسهٔ اقلیدسی در آورده تازه و بدیع است و اینك باید ببقیّهٔ مندرجات کتاب «علم اخلاق» وتتمیم بیان درفلسفهٔ اسپینوزا بپردازیم(۱)

٤ ـ خودشناسی(۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این

---

۱ ـ گفته اند فلسفهٔ اسپینوزا فلسفهٔ طبیعی است وآنرا که خدا مینامدهمان طبیعت است. این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ولیکن اوطبیعتی را که خدا میخواند مدرك میداند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت او میشمارد و مانند طبیعیانی نیست که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند جز اینکه ادراك و ارادهٔ ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و ارادهٔ بشری نمیداند.

۲ ـ درقسمت خدا شناسی با اینکه عیناًبروش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه میزانی از فکراو بدست آید یك اندازه چگونگی ورود اورا در مطلب رعایت کردیم اما ازاین پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند بیان را تا میتوانیم ساده میکنیم. مطالب این فصل خلاصهٔ بخش دوم و سوم از کتاب «علم اخلاق» است.

نمیتواند باشد چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ما ثابت کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نا محدود است.

ما از صفات بیشمار جوهر فقط دو صفت را در یافته ایم یکی بُعد (۱) که مبدأ جسمانیّت است و یکی علم (۲) که مبدأ روحانیّت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم و نه علمی که در نفوس در می یابیم، زیرا بعد اجسام وعلم نفوس محدودند وتعیّنات وحالاتی گذرنده‌اند از بُعد و علم مطلق که دو جنبه از ذات واجب میباشند و این دو جنبه داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن جوهر واجب وارد آورد (۳).

بعد مطلق نا محدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نا محدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراك و اراده است و این دو حالت که اوّلی مقدمه جسمانیّت ودومی مقدّمه روحانیت است هنوز نامحدود و بی‌تعیّن میباشند همینکه محدود ومتعین شدند اوّلی اجسام

---

۱ - Etendue.   ٤ - اینجا علم ترجمهٔ Pensée است که معمولا باید فکر ترجمه شود و بآن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آنجا که میگفت جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است، و مراد او از فکر کلیهٔ آثار نفس بود از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهم و اراده. در بیان فلسفهٔ دکارت آن لفظ را برحسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت در بارهٔ انسان گفته میشد ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود میشمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم.

۵ - از بیان اسپینوزا برنمیآید که ثابت ولایتغیر بودن جوهر باتحول دائمی او بحالات مختلف چگونه سازگاراست مگراینکه بگوئیم تحول چنانکه او قصد کرده باثبات منافات ندارد چون جوهر درعین تحول بجوهریت خود باقی است،

محسوس و دوّمی صور یا معقولات را بظهور میآورند و در واقع آن دو حالت نا محدود نا متعیّن جاوید هردو مظهر یك ذاتند و واسطهٔ میان جوهر لایتغیّر واجب الوجود و عوارض گذرندهٔ ممکن الوجود میباشند . آنهارا باید بیواسطه بذات واجب تعلق دهیم وموجودات دیگررا بواسطهٔ آنها باو متّصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علّت قریب وبرای موجودات متعیّن علّت بعید است .

پس موجودات عالم جسمانی همه حالتهای بیشمار ولیکن محدود و متعین میباشند از حرکت که حالت نا محدود نا متعیّن است از بُعد مطلق که او یکی از جنبه ها و صفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالتهای بیشمار ولیکن محدود ومتعیّن میباشند از ادراک و ارادهٔ که حالت نا محدود نا متعین است از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه ها و صفات جوهرواجب است، ولیکن این هردو حالت همواره با یکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بُعد وعلم مطلق هردو صفت لاینفك جوهر اصیل میباشند در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح باهم متلازمند و در هرمورد یك وجود تشکیل میدهند که دارای دوجنبه است(۱) و ازاین معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت درمیآوریم:

---

۱ - بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت ونسبت خالق ومخلوق میتوان کرد همانست که عرفای ما آورده اندکهذات حق‌را بدریا وموجودات‌را باموواج شبیه کرده اند که آب دریا بذات خود تعینی ندارد همینکه بحرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد و اگر برذهن گران بیاید که جوهر چگونه میتواند دو یاچند صفت ذاتی داشته باشد و باز یکی باشد همان تشبیه مشکل را آسان میکند که آب هم سرد است و هم رطوبت دارد و با اینکه سردی و رطوبت دو صفت است نمیتوان گفت آب دو چیزاست، و همچنین همانقسم که آب بی تعین دریا دو صفت سردی ورطوبت را

«روح صورت است و جسم شیئی اوست» (۱) و این عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعنائی که ما بیک اعتبار تصوّر و بیک اعتبار علم و بیک اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام از این الفاظ بران معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیک است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرّد است و میتوان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعیّنی از صفت علم واجب الوجود میخواند و روح یا نفس را متقوّم از آن صور میداند. و آنچه را ما از ناچاری شیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق میگویند و این الفاظ هم در اینجا

«بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل»

دارد تعیّنات او یعنی امواج نیز هر یک هم سردی و هم رطوبت دارند و از اینرو میتوان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعیّن واجب الوجود دو صفت بُعد وعلم را دارد تعینات اوهم که موجودات عالم خلقتند هر یک بقدر مرتبهٔ خود بهرهٔ از همان دو صفت دارند که در مورد آنها جسمانیت و روحانیّت خوانده میشود، ونیز آب دریارا جاوید ولایتغیر و نا محدود میتوان فرض کرد ولی امواج او همواره متغیّر و محدود و ناپایدار میباشند. البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهرواجب نیست ولیکن چون ذهن ما محتاج بتخیّل وتصوراست این تشبیه بعید یک اندازه بفهم مطالب یاری خواهد کرد.

۱ ـ اگر میخواستیم بعبارت شاعرانه در آوریم میگفتیم جسم یا تن صورت است وروح معنی اوست. البته خوانندگان در معنی صورت ومعنی آنقدم که اصطلاح شعرا وعامه است با اصطلاح علمی وفلسفی صورت اشتباه نخواهند کرد چنانکه درمتن اشاره کرده ایم.

۲ ـ Idée   ۳ ـ Objet

مناسب آن معنی نیست . پس بجای تصوّر صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم . اکنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزلهٔ تصور) و جسم شیئی اوست (بمنزلهٔ متصوّر با توجّه بنکاتی که قید کردیم) و صورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت، علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد و بعقیدهٔ اسپینوزا (بخلاف دکارت) همه موجودات این دو جنبه را دارند جز اینکه مراتب نفوس آنها مختلف و پست و بلند است و جسم یا تن هرچه قوهٔ فعل و انفعالش بیشتر و متنوع تر باشد قوهٔ ادراکش بیشتر است و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (۱)

جوهر و صفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند امّا موجودات تعیّنی چون حالات عارضی میباشند زمانی و ناپایدارند و علّت و معلول یکدیگرند و سلسلهٔ این علت و معلولها بی نهایت ممتد است

---

۱ ـ کسانیکه فلسفهٔ اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند که فلسفهٔ او مادی است و خود او دهری است ولیکن توجه نکرده اند که فلسفهٔ مادی آنست که وجود روح و روحانیت را منکر است یا آنرا ناشی از ماده میداند و فکر و شعور را خاصیت جسم می پندارد و این بکلی مخالف رای اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم میشمارد و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذیروح میانگارند او روح قائل است جز اینکه مرتبهٔ روح آنها را پست تر میداند و روح و جسم و هرچه هست متصل بذات واجب الوجود میشمارد .

و تبدّلات و تحوّلات آنها و بوجود آمدن آن معلولها از علّتهاـ بعبارت دیگر کون و فسادـ بروفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۱) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت بیکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنهاست یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند صورهم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند همان سیروحرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آنرا درك میکند وحق اینست که اگر انسان جنبهٔ جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحوّلات بدن او هستند و اگر جنبهٔ روحانی او در نظر گرفته شود حالاتش تحولات روح و نفس او میباشند.

☆ ☆ ☆

چون روح احوال بدن را درك میکند و احوال بدن بواسطهٔ تأثیر خارجی است پس بیك اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی را هم درك میکند ولیکن درست تر اینست که ادراك روح نسبت باشیاء خارجی در واقع همان ادراك اوست نسبت ببدن خود و چون روح بمبدأ متّصل است میتوان گفت علم روح ببدن خود و همچنین باشیاء خارجی همان علم خداوند است (۲) وروح انسان بهره و پرتوی ازذات واجب الوجوداست جز اینکه چون روح انسان وجودی است متعیّن و محدود البته آنچه از بدن خود و اشیاء خارج درك میکند تمام نیست وعلمی مجمل ومبهم است و بواسطهٔ جنبهٔ منفی و عدمی یعنی نقص وجود خود بسا هست که بخطا

---

۱ ـ رجوع کنید بحاشیه ۳ صفحه ٤٦

۲ ـ در این معنی مالبرانش با اسپینوزا موافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفهٔ مالبرانش باز نموده ایم.

میرود و آنچه درست در می یابد بواسطهٔ جنبهٔ وجودی ومثبت است و چنانکه پیش گفته ایم علمی که انسان بوجدان یا بتعقل حاصل میکند خطا ندارد و خطا فقط در معلوماتی راه می یابد که از راه حس دست میدهد آنهم بخصوص در وقتی که قوهٔ متخیّله بمیان میآید . مثلاً بواسطهٔ تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی را حس کرده حکم بوجود او و حاضر بودن او میکند و تا وقتیکه تأثیر دیگری تأثیر اولی را محو نساخته آن چیز را بخیال حاضر می پندارد و حال آنکه او غایب شده است ودر واقع در این مورد نیز اشتباه بواسطهٔ جهل و غفلت از غایب بودن آن شیئی است یعنی بواسطهٔ جنبهٔ عدمی است و بواسطهٔ اینکه تعقل در امور نمی کنند .

و نیز از خطا ها که دست میدهد چنانکه پیش اشاره کرده ایم اینست که متخیّله بواسطهٔ عجز ازاینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسپارد صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیّات را میسازد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل و تاریك وحقیقتی دربر ندارند وبسیاری از اشتباهات بواسطهٔ اینست که الفاظ در معنی صحیح بکار برده نشده ومطلب بَدْ ادا میشود وبسیاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است .

و همچنین از خطا ها که بواسطهٔ نا تمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموری را می بیند وپی بعلّت آنها نمیبرد پس حکم باتّفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علّت نمیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید و آن علت هم خود

معلول علت دیگری است پس وقوع امور بروفق جریان مرتّب و حتمی است نه اتفاقی درکار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود وهرچه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول از علت منفك نمیشود .

فرض علّت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هواهای نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراك و اراده و افعال او بادراك و اراده و افعال بشری نیز ازخطاهائی است که بواسطهٔ قوهٔ متخیّله وعدم تعقل دست میدهد همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن ارادهٔ او که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد ولفظی است بیمعنی، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصدهائیکه شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد و با وجود آن علت آن قصد حتماً پیش میآید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسلهٔ این علل ممتد است تا بذات واجب برسد، پس اراده ها همه منتهی بمشیّت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده را آزاد و خودرا فاعل مختار میدانند از آنست که متوجّه این معنی نیستند و از علل قصدهای خود آگاهی ندارند، و بعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست و هر علم وتصوّری متضمّن نفی واثباتی است چنانکه هرقصد و ارادهٔ نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده یك چیزاست .

امّا علم دو قسم است تام و نا تمام . علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درك کند یعنی هم خودِ اورا دریابد هم علل اورا . بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراك آن محتاج بعلم دیگر نباشد

و در آن علم مستقل و از دیگری بی نیاز باشد .

علم ناتمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً در نیابد یعنی ادراك آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشد که علت یا شرط وجود او هستند و بنا براین در آن علم کاملا مستقل و بی نیاز نیست .

انسان که موجودی محدود است و قائم بذات نیست و روحش مقیّد بتن است اکثر معلوماتش از راه حس و تخیّل و توهم حاصل شده و در آنها علمش ناتمام است و حتّی علمش بنفس و بدن خود نیز تمام نیست تا چه رسد بموجودات خارجی .

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل او میباشند و در نزد همهٔ مردم یکسان و مشترك و صحیح اند ونفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام که در نزد همه کس یکسان نیست و بنا برین بصحّت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱)

---

۱ ـ اینجا علم ترجمهٔ Idée است وعلم ناتمام که گفته شده با Idée inadéquate منطبق میشود بر وجه اول و دوم از علم که در فصل « سلوك در جستجوی حقیقت » (صفحه ۳۶) بیان کردیم وعلم تمام Idée adéquate وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده است و از آن تمام تر وجه چهارم است . بکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب ما علم را درموارد چنداستعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل science, art, connaissance,pensée, idée, notion, conscience, و غیر آنها . البتّه برای هر کدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم ولیکن اینکه لفظ علم را هروقت برای یکی ازآن الفاظ میآوریم یك جا بملاحظهٔ اینست که دانشمندان ما لفظ علم را بآن معانی مختلف استعمال کرده اند وذهنشان بآن معانی مأنوس است ومراد را از آن لفظ در می یابند ، و یك جا بسبب آنست که سلیقهٔ خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ درمواقع مختلف تفاوت دارد واصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مخصوص مشخص ندارد و این کیفیت منحصر بکلمهٔ علم و الفاظ مذکور نیست و در بسیاری از موارد مجبوریم برای یك لفظ فرانسوی درموارد مختلف الفاظ مختلف بیاوریم یا بعکس برای چند لفظ فرانسه یك لفظ واحد بکار ببریم .

☆☆☆

همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند. بعضی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن مدخلیّت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامهٔ اوست. بعضی تنها باقتضای طبع او نیست و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل(۱) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۲) خوانیم اگر چه بصورت عمل باشد چراکه نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامّهٔ آن عمل نبوده است. مثلاً کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفهٔ خودرا خیر کردن دانسته است بمقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش باستقلال کار کرده است پس این فعل است، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که از او خرسندی حاصل کرده است علّت خرسندی خاطر او لااقل جزء علت تامهٔ عمل بوده و بنا برین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است.

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست و هرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است.

درموجودات میل ببقا ازطبع خودآنهاست وعلّت فنا ازخارجست و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و بر دوام بسازند، انسان نیزازاین قاعدهٔ کلی بیرون نیست و این نیز از مظاهر قدرت خداوند است.

---

۱ - Action ۲ - Passion

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده (۱) است و اگر بدن هم دخیل باشد شهوت (۲) است و هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۳) .

بنا برین انسان هرچه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایهٔ نزدیك شدنش بکمال قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافش گریزان است و اینکه میگویند نیك را نفس خواهان است و از بدگریزان است درست نیست وبعکس است یعنی هرچه را نفس خواهان است نیك میانگارد وآنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیك و بد اموری هستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند .

حالتی که بنفس رو میدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایهٔ شادی (٤) خاطر است واگر سبب دور شدنش از کمال باشد مایهٔ اندوه (۵) خاطر میشود ، واگر شادی واندوه ببدن نیز مربوط باشدلذت و خوشی (٦) والم و نا خوشی (۷) خواهد بود پس شادی و اندوه که بسته بامور خارج ازنفسند انفعالات نفسند و خواهش وشادی و اندوه انفعالات اصلی نفس میباشند و همه نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند .

ازاین سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسهٔ اقلیدسی همه عواطف و نفسانیات انسانرا استخراج کرده و تحقیقات دقیق لطیف دربارهٔ آنها نموده که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنر نمائی کرده و این قسمت

---

۱ - Volonté　　۲ - Appétit　　۳ - Désir　　٤ - Joie
۵ - Tristesse　　٦ - Plaisir　　۷ - Douleur

یکی از بهترین بابهای کتاب اوست (۱). مثلا روشن نموده است که شادی هرگاه باتصور علت خارجی آن همراه باشد مهر وحبّ است، واگر اندوه با تصوّر علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است، و هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باو مهربان است و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود، وهمچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است وچیزی که شبیه بامرمبغوض باشد مبغوض‌است، وشادی اگرمقرون باتصور امرآینده باشد امید است واگر مقرون بتصور امرگذشته باشد خشنودی است، واندوه اگر مقرون بتصور امر آینده باشد بیم یا ناامیدی است و اگر مقرون بتصور امرگذشته باشد افسردگی یا پشیمانی است . و شادی شخص محبوب و اندوه شخص مبغوض مایهٔ شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهد بود و برعکس اندوه شخص محبوب و شادی شخص مبغوض مایهٔ اندوه ماست و علتش نزد ما مبغوض میگردد، واز همین فقره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان میشود مانند دلسوزی و رقّت که اندوه بر اندوه محبوب است وغضب بر کسیکه مایهٔ آن اندوه شده است و بهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر بدست میآید ازقبیل رحم و مروت و بیرحمی و قساوت و همچشمی و رقابت و سر فرازی و سرشکستگی و بخل و رشك و حسد و کینه و سپاسداری وسر بزرگی وفروتنی و کرامت وقوّت‌نفس وبزرگواری وبسیاری‌دیگر، وچگونگی آنها وعلتها وموجبات‌شدّت وضعف آن نفسانیات ونتایجی که از آنها بروز میکند و اعمالیکه بسبب امورمزبور ازانسان سرمیزند واین

---

۱ ـ بخش سوم از کتاب علم اخلاق.

جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند پرّ کاهی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد و بی اختیار باینسو و آنسو کشیده میشود و پرتاب میگردد و هیچگاه نمیداند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد، وکمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست واورا ازجهت نیکی وبدی سزاوار سپاسداری وستایش یاسرزنش و نکوهش پنداشت .

۵ ـ بندگی وآزادی انسان(۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است و هواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم با یکدیگر است جز اینکه چون افراد انسان درمقابل قوای طبیعت ضعیف وعاجزند وبه تنهائی ازعهدهٔ حوادث روزگار بر نمیآیند ناچار بتعاون یکدیگر راضی شده مجتمع میشوند و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند یك اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری میکنند و سرّ طبیعی آن اینست که از هواهای نفسانی آنکه قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره میشود و آنرا از میان میبرد بعبارت دیگر شرّی بشرّی دفع میشود .

آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد و موجب آسایش و امنیّت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است . هرچه‌را بامصالح

---

۱ ـ این فصل خلاصه ایست ازبخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق و کتاب مزبور بآن خاتمه می یابد و این قسمت هم مانند همه اجزاء آن کتاب بشیوهٔ قضایای هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده ومابرای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر درآورده ایم.

هیئت اجتماعیّه سازگار می یابند نیکو میخوانند وعمل بآنرا فضیلت مینامند و هرچه را مخالف مصلحت می بینند بد میخوانند و عملش را از رذائل میشمارند اما این فضیلت ورذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه می بینیم یك صفت در یك موقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت ورزیدن را از صفات بد میشمارند ولیکن اگر نسبت باشرار ابراز شود می پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات را در نظر نگیریم و نفس الامررا ملاحظه کنیم در می یابیم که عداوت از نفسانیّاتی است که منشأش اندوه است و پیش ازین باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد وصفات دیگرهم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم وحیا همین حال را دارد و بنا بر تحقیقاتی که پیش ازین کرده ایم کمال در اینست که مطلقا از اندوه و هرچه از آن ناشی میشود دوری بجویند . از این گذشته اگر انسان از راه وصول بکمال دور نمیشد وگرفتار انفعالات نمیگردید ببدی برنمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبهٔ منفی دارد و چون بدی ادراك نشود نیکی هم که ضدّاوست ادراك نخواهد شد پس بازمیرسیم باینکه نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند . کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت واین قبیل ملاحظات خودرا مقید باحوالی میکنند وکفّ نفس وزهد وورع وعبادت پیش میگیرند یاتحمل ریاضت مینمایند و بقول معروف از دنیا میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانی است که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از

نادرستی دوری میجویند گذشته از اینکه ریاضات و گوشه گیری و تحمّل درد ورنج وحرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند .

البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است و برای عامّهٔ مردم و زندگانی اجتماعی غیر ازین چاره نیست اما از نظر فلسفی و برای کسیکه دنبال حقیقت میرود قانع کننده نتواند بود که فسادی بفسادی دفع شود چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی میکنند و کمتر کسی است که بتوان اورا آزاد گفت .

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم و انسانرا بنده و اسیر دانستیم و از او نفی اختیار کردیم و وقوع قضایا را حتمی و ظهور معلول را از علّت واجب شمردیم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم و از او توّقعی بکنیم و کیفر و پاداش برای اعمال قائل باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسبت کتاب فلسفهٔ خودرا علم اخلاق نامیده است ؟

جواب این سؤال اینست که پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست و هر تخمی کشته شود خواه از روی اختیارباشد خواه نباشد میروید . چنانکه سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی تقصیری او مانع ازین نیست که اورا بکشند . ازاین گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی از اختیار هم قائل است ولیکن درین باب نظر وبیان مخصوص دارد وگرنه چنانکه پیش ازین

اشاره کرده ایم وارد شدن او بفلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوك در جستجوی حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دلبستگی یافت و مایهٔ خوشی بی شایبه دانست کوشش در رسیدن بمرتبهٔ کمال بود و نتیجهٔ تحقیقاتش با دلیل و برهان این شد که اصل در عالم فعّالیت است و همه موجودات همواره در کوششند براینکه وجود خودرا باقی بدارند و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است . پس هرچه قوّهٔ انسانرا بر فعّالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را دریابد مایهٔ نزدیك شدن بکمال و موجب شادی است و طبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هرچه فعالیت را بکاهد رو بنقص میبرد و مایهٔ اندوه است و طبع از آن گریزان است پس بد است .

پس ملاك خوبی و بدی سود و زیان است امّا سود و زیان شخصی و باین معنی که سودمند آنست که قوهٔ فعالیت انسانرا بیفزاید وعکس آن زیان میرساند و چون سود و زیان و نیك و بدرا باین معنی گرفتیم تکلیف انسان چنین تشخیص میشود که سود خود را بخواهد و از زیان بگریزد که باین وسیله مایهٔ بقای خویش را افزون سازد .

ممکن است ایراد شود که این دستور مخالف همه دستور های اخلاقی وصرف خود پرستی‌است. اسپینوزا در جواب میگوید مردم جز خود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگرچنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خود پرستی‌ایشان عین نوع پرستی و خدا پرستی خواهد بود .

چنانکه گفته شد از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست ، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری درابقای وجود خویش است وچون اندوه منافی این منظور و شادی مساعد آنست باید همیشه شادمان بود(۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد در حدّ اعتدال باید خورد و نوشید بوی خوش باید بوئید زیبائی وصفا باید دید آهنگهای موزون باید شنید تفریح باید کرد حتّی از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت واگر دراین امور افراط نکنند و تا حدّی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نکاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال را یاری میکند مخصوصاً اگر در لذایذی که دربدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر بتمتعاتی بگرایند که کلیّهٔ طبع را خوش میکند و فرح و انبساط میآورد .

امّا این قسمت یك جزء ازدستور زندگانی است واگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست . توضیح آنکه پیش ازین گفتیم عمل انسان دو قسم است اگر عوامل خارجی آنرا برانگیزد از تأثیر علم ناتمام است و محدود و مقید است یعنی جنبهٔ منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر برحسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام بر آید غیر مقید و مثبت است و فعل است، پس قسم اول از اختیار او بیرون است ونفس از آنجهت بنده و زبون است ولیکن اعمال قسم دوم باختیارخود انسان است . اعمال قسم اول تابع موجودات دیگر و کلیّهٔ عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادّی و جسمانی است . اعمال قسم دوم

---

۱ - این قسمت فلسفهٔ اپیقوررا بیاد میآورد . ۲ - زیرا که چون یك موضع بدن التذاذ شدید یافت اعتدال احوال از کلیهٔ بدن سلب میشود .

از نفس باستقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیّتش کم است پس روحانی و عقلانی است . در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوّهٔ متخیّله وتوهم است، در اعمال قسم دوم عقل از تخیّل و توّهم فارغ و آزاد است . نتیجه اینکه انسان در اعمالی که صرف از عقل و دانش بر میآید متوجّه کمال است و آزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آزاد و مختار است عقل است و بس (۱) و هرچه عقل و دانش را مختل سازد مایهٔ اسیری و بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق است ؟ پس دانش عقلانی بهترین سر چشمهٔ شادمانی و تکمیل کنندهٔ زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعال است و دانش فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است و فعل تماماً متعلّق بنفس انسان و مستقل از هرچه غیر از آنست .

پس یك جا نیك و بد را شناختیم و سود وزیان را تشخیص دادیم و یك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم و معلوم کردیم که این هردو امر که سعادت و کمال انسان در اوست یك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایهٔ توانائی است . پس فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۲) وعقل وفهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند که هرچه هست در اوست وعلم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است.

اینکه گفته میشود عقل ودانش مایهٔ آزادی است و انسانرا بکمال وسعادت میرساند نباید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره

---

(۱) در اینجا عقل ترجمهٔ Raison است یعنی آن قوه که شخص را قادر براستدلال و استنتاج میکند و تشخیص درست و نا درست میدهد .

(۲) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را در بارهٔ فضیلت و اخلاق بیاد میآورد ،

با کارهای دیگران نوعا تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هرچه میکنند در اثر انفعال و بی اختیاری است و بنا بر این یا بیموقع و بیجا میکنند یا بدمیکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خودرا دارد بجا و بموقع میکند و خوب میکند مثلا جاهل و عاقل هر دو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یا پاداش دهند امّا جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبّت بیجا و عاقل بنا برمصلحت وبجا میکند . عاقل همیشه از دوکار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً بافراط و تفریط میرود . عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت به آینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را درنظر میگیرد وعاقبت امور را نمیاندیشد .

از این گذشته دانشمند بنکاتی بر میخورد که اورا بعفو واغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است. مثلاً دانشمند میداند که هر چیزی علّتی دارد وچون علت موجود شد معلول حتماً موجودٌ میشود بنابراین نه تعجّب و تحیّر بیقاعده باو دست میدهد نه خشم و کین بیجا میراند امّا جاهل باین نکات پی نمیبرد و حبّ و بغض بیمورد پیدا میکند واین معنی‌را بتمثیلی روشن میسازیم :کودکان همه در سخن گفتن و راه رفتن و تعقّل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردگان مشاهده کنیم متأسف میشویم امّا بر خُرد سالان تأسّف نمیخوریم ؟ از آنست که در خُرد سالان میدانیم که باید چنین باشد امّا در سالخوردگان چنین نمی پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی ودشمنی ازفروع اندوه است ووجود

انسانرا میکاهد پس عداوت نمیورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب میکند و او مغلوب میشود وازمغلوبی خود شاداست، زیرا دل را که بشمشیر مسخّر نمیتوان کرد بمحبّت و کرامت میتوان فریفت. خردمند بدنمیکند سهل است اصلاً متوجه بدی نیست اگرچه برای مبارزهٔ آن باشد. خردمند میخواهد همه خردمند باشند چون خرد نعمتی است مشترك و دارا بودن یکی سبب محرومی دیگری از آن نمیشود وعقل و دانش مایهٔ اتفاق واتحاد است بخلاف نفسانیّت که موجب اختلاف و نفاق است و دانشمندان میدانند که اتفاقشان مایهٔ قدرتشان است و در مییابند که بهترین یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است و هرچه دانشمند تر باشند برای یکدیگر سودمند تر خواهند بود پس خیر یکدیگر را میخواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش وخردمندی مایهٔ همهٔ فضایل است ومردم بآنواسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود وطبع عالم را در مییابند و از آن پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود وباینطریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بر بندگان بود جمعیّت آزادگان خواهد شد و اینهمه نتایج نوع پرستانه ازهمان تحقیق بر آمد که خود پرستی مینمود و نیز چون حقایق عقلی درهمه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت و پرستندهٔ یك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هریك هوسی میپزند وهوائی میپرستند .

☆☆☆

اکنون یاد آوری میکنیم که در رسالهٔ بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی را بچهاروجه تقسیم کرد . در کتاب علمُ‌اخلاق وجه اول ودوم‌را

یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد و وجه سوم را که علم تعقلی است در اینجا درجهٔ دوم معرفت میخواند وعقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همانست . در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجهٔ سوّم معرفت پیش میآورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان وشهود که در واقع علم حضوری است وبالاترین مرتبهٔ معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که از آنراه حقایق مستقیماً در ذهن مکشوف گردد و محتاج بواسطه نباشد وعلم بذات واجب‌الوجود باین قسم از معرفت دست میدهد که هرچه را ادراك میکند در او درك میکند و در هرچیز اورا مییابد و وصول باین مرتبه بورزیدن قوهٔ تعقل وتفکر یعنی معرفت درجهٔ دوم است که هرچه آن قوّه را بیشتر اعمال کنند ملکهٔ کشف وشهود راسخ ترمیشود وچون قوّهٔ عقلی درست ورزیده شود درهرچه تأمل کنند آنرا واجب مییابند وجاوید بودنش را ضروری می بینند ومظهر ذات حق مشاهده میکنند و چون شخص باین معنی متوجه وهمواره متذکّر ذاتِ واجب‌الوجود باشد شادی اودائمی است تعلق خاطرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست میدارد و در مییابد که خود ازخدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلّیات ذات است .

عشق بذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی و هیچ انفعالی بر او چیره نمیشود و دراین عشق بخلاف عشق نفسانی بخل و رشك راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواهد وچون همه کس را مظهر حق میداند همه‌را دوست میدارد . عشق بذات حق نتیجهٔ عشقی است که ذات

حق بخود دارد و نیز ازهمین روست که میگوئیم خداوند مردم را دوست میدارد . در واقع عشق حق بحق و عشق حق بخلق و عشق خلق بحق همه یك عشق است .

هرچه معرفت انسان بنفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشن تر وبعلم تمام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود واگرنظرتامل درکارباشد دانسته میشود که هرعلمی متضمن اثبات وجود واجب وهرخواهشی متضمن عشق اوست حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق‌است جز اینکه از راه راست منحرف شده و بت را بجای خدا گرفته ومیپرستد ازآنرو که نفسانیّت ناشی ازعلم ناتمام است .

نجات وسعادت وآزادی وشرف انسان همان عشق بذات حق‌است و این عشق جاوید و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است وبفنای او فانی میشود (۱)

بقای نفس را اسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص‌است (بمعنائی که درصفحهٔ ۵۰ توضیح کرده‌ایم) وصورموجودات همه درعلم خدا هستند وعلم خدا جاویدانی است پس نفوس در علم خدا جاویدند ونیز بواسطهٔ اینکه روح حقیقت شخص است و حقیقت فانی نیست .

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشد باقی است تخیّلات

---

۱ ـ هرچند اسپینوزاازشاعری بسیار دوربوده وبیاناتش همه استدلالی وبرهانی بلکه‌هندسی و در نهایت خشکی است در اینجا این شعر خواجه حافظ بی اختیار بیاد میآید و از ذکر آن نمیتوان خود داری کرد که میفرماید :

عرضه کردم دوجهان بر دل کار افتاده   بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

وتوهّمات وانفعالات که در واقع معلول جسمانیات میباشند فانیند وآنچه باقی است قوای تعقلی اوست هرچه شخص قدرتش را براعمال گوناگون افزون سازد وقوهٔ فعل خود را بسط دهد و تفکّر وتعقل را وورزش داده برمعلومات درجهٔ سوّم خود بیفزاید روح خویش را کاملتروبزرگترمیکند و ازگرفتاری خود بانفعالات میکاهد و از جنبهٔ فانـی بیشتر رهائی یافته جنبهٔ باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از اینروست که عشق عقلانی بذات حق مایهٔ زندگانی جاودانیست. قوت دادن تعقل و تفکر خواهشها وعوارض نفسانی راازاشیاء خارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد وقدرتش بر بقـا افزون میشود و ضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع و استوار ساختن رشتهٔ مودت راغب تر میگردد . خلاصه اینکه اشتغالی که براستی شایستهٔ انسان است حکمت است و زندگانی سعادتمندانه زندگانی حکیمانه است.

برای این مقصود لازم نیست تن را خواربشمارندومهمل بگذارند بلکه تندرستی وقوت بدن باین مقصود یـاری میکند ولیکن بتفکر بـاید زندگانی عقلانی وآلهی را وسعت داد وچون چنین شد نفسانیات بخودی خود مغلوب میگردند و سعادت دست میدهد.

عوام کـه باین نکات برنخورده اند آزادی و قدرت را در ایـن می‌پندارند کـه بتوانند هوای نفس خود را پیروی کنند و رعایت فضائل اخلاقی را قیدوبند میدانند واگربآن مقید شوند ازجهت بیم وامید دنیوی یااخروی است ومنتظرند که بواسطهٔ این کف نفس مزد یا پاداش دریافت کنندوغافلند از اینکه فضیلت خود مزد است وخود سعادت است خواه

زندگی اخروی باشد خواه نباشد وهمان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری وبندگی است وراه نجات اینست که بندگی را پستی بدانیم و پشت بر آن کرده رو بحقیقت نمائیم وشاد باشیم . البته رسیدن باین مقام آسان نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل بکنار آید و عروج برفلك سروری بدشواری است .

☆☆☆

چنانکه پیش ازین گفته ایم زندگانی اسپینوزا سراسر براین عقاید منطبق بوده و میتوان اورا از اولیا بشمار آورد، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی، وبعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است، ودرسیاسات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن درازشد تحقیقات اورا بسیار فشردیم و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و بصورت هندسهٔ اقلیدسی درآورده است صرف نظر کردیم کسانیکه از این مختصر شوق تعمق درآن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاختصاص مورد تأمّل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم با آنکه نا تمام است قابل توجّه است، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوزا پس از خود او تقریباً تا صد و پنجاه سال چندان محل توجّه نشده و هر کس هم از محققّان و مخصوصاً ارباب دیانات توجّه کرده اند آنرا مورد مخالفت شدید قرارداده اند ولیکن درصد سال گذشته

بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است، البته فلسفهٔ اورا هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمیتوان گفت و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آنرا مکمّل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوزهم بعضی از اهل تحقیق عقیدهٔ وحدت وجودی اورا نمی پسندند و مخصوصاً از اینکه انسانرا فاعل مختار نشمرده است بر او اعتراض دارند .

فصل سوم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنیتس (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است در سال ١٦٤٦ میلادی در شهر لایپسیك (۲) از شهرهای آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت لایبنیتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت وهرچه کتاب در کتابخانهٔ پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند وتبحّری بکمال یافت وازهمهٔ علوم وفنون بهره برد امّا تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، دربیست سالگی در حقوق بدرجهٔ دکتری رسید و داخل در زندگانی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی ازکار های دنیا را خوش نداشت و جاه ومال را نیزخواهان بود با امرا و بزرگان مربوط شد و بتوسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت . بر حسب وظیفهٔ میهن دوستی برای ممالك آلمان صلاح اندیشی میکرد و بنا بر غیرت دینی عیسوی خیر

Leipzig - ۲ -   Gottfried Wilhelm Leibniz - ۱

همهٔ اروپائیان را میخواست کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که بخیر و فلاح یعنی بعقیدهٔ او بکیش مسیحی و بهره مند شدن از تمدّن اروپائی نایل شوند. یکی از افکار بلند اورفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود و دراین باب کوششها کرد ولی بجائی نرسید. چون آن زمان لوئی چهاردهم (۱) پادشاه توانای فرانسه با آلمانها سربسر میگذاشت لایبنیتس برای رفع این شر بامرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ بادولت عثمانی یعنی بعقیدهٔ او بدفع کفار معطوف کنند آنها هم این رای را پسندیدند وخود اورا بپاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کنند. چهار سال در فرانسه بسر برد. آن مقصود را حاصل نکرد امّا با فضلای فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید خصوصاً علم خودرا در ریاضیّات تکمیل کرد و اختراعات نمود که ازهمه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۲) و محاسبهٔ بی نهایت خرد است (۳) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دورهٔ یونانیان قدیم در ریاضیات بعمل آمده وقدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موّفق نموده که بدون آن وسیله میسّر شدنی نبود. اگرچه زمینهٔ این اختراع بواسطهٔ کارهای امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ولیکن دررسیدن به نتیجه افتخارنصیب لایبنیتس گردید جزاینکه نیوتن(٤)انگلیسی که پس ازاین بکارهای او اشاره خواهیم کرد دراین افتخار شریك بلکه بزمان برلایبنیتس مقدم است زیرا اوچندسال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته و باین اختراع موفق شده بود و چون اختراع

---

۱ - Louis XIV ۲ - Calculs différentiel et integral
۳ - Calcul Infinitésimal ٤ - Newton

لایبنیتس بر دانشمندان مکشوف شد این گفتگو بمیان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد و درین باب تحقیقات بعمل آمد و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است، بعلاوه شیوهٔ لایبنیتس در این محاسبه با شیوهٔ نیوتن یکسان نیست وازاو ساده تر و کاملتر است و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند.

لایبنیتس درزمان اقامت درفرانسه بانگلیس‌هم رفته وبا دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است. هنگام بازگشت بآلمان در هلاند با اسپینوزا هم ملاقات کرد و در سی سالگی بر حسب دعوت امیرهانور(۱) بکتابداری کتابخانهٔ آن شهر بر قرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخلهٔ آلمان واطریش و ایطالیا برای بعضی تحقیقات کرد تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره بتحقیقات علمی و کارهای کشوری وتألیف وتصنیف ونوشت وخواند بابزرگان وفضلا مشغول بود. چون آنزمان درآلمان دولت مهمّ مقتدری وجودنداشت برای منظورهای اساسی خود راجع بترقی کشور های مسیحی وداخل کردن کشورهای غیر مسیحی در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش و شارل دوازدهم پادشاه سوئد(۲) و پطر کبیر امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد و رأیها و نظرهای بلند بایشان اظهار نمود. از جملهٔ افکار او یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود واهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالك آلمان را یکسان بسازد. یکی از آثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آنرا بپادشاه پروس توصیه کرد وخود

---

۱ - Hanovre از شهرستانهای آلمان. ۲ - Charles xii de suéde

او بریاستش بر گزیده شد و آن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال اعتبار است و باهتمام فردریك دوم پادشاه معروف پروس (۱) اهمیت تمام یافته و آکادمی علوم نامیده شده است و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود .

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی در پایان عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را میدانستند در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده و خانواده تشکیل نداده بود .

تصنیفها و نوشته های لایبنیتس فراوان و در موضوعهای بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ وشعر و ادب وعلم زبان گرفته تاحقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم وفلسفه و غیر آنها . اما اکثر آن نوشته ها بصورت مقاله و رساله های مختصر است و فلسفه و تحقیقات علمی خود را کامل و مشروح تدوین نکرده است . در حکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معیّنی است که بتعبیرات مختلف درآورده است . برای درك فلسفه و عقاید علمی او بهمهٔ آن رساله ها و نیز بمراسلاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شمارهٔ آنها چندین هزار است. ازرساله های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که منادولوژی(۲) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود. وخلاصه ایست ازاصول فلسفهٔ او . دیگر کتابی است موسوم « بتحقیقات تازه دربارهٔفهم وعقل انسانی » (۳) و دیگر کتابیست

---

۱ - Fréderic II de prusse   ۲ - Monadologie
۳ - Nouveaux Essais sur l’entendement hnmain

موسوم به « تحقیقات درعدل خداوند »(۱) خلاصهٔ مندرجات این نوشته‌ها را درضمن بیان فلسفهٔ لایبنیتس معلوم خواهیم کرد. اکثر آنها درسالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه علمی وفلسفی است بزبان لاتین وبعضی از آنها بزبان فرانسه است که از جمله همین سه کتابیست که نام برده ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشند.

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی ازمتبحّر ترین دانشمندان وبراستی جامع فضایل بوده است و از اینجهت اورا نظیر ارسطو دانسته اند. گذشته از اینکه مرد سیاسی ودرامور کشوری ودنیوی صاحبنظر ودارای افکار بلند بوده و درکار بردن آنهاهم کوشش داشته است در همه فنون علم وارد شده و صاحب رای گردیده و در آنها قوّهٔ تصرّف نشان داده است. یك جا شاعر و ادیب و زباندان ومورّخ و یك جا فقیه و الٓهی ومنطقی و ریاضی و طبیعی وفیلسوف بوده است و درهر علم و فنّی وارد شده نظر فلسفی بکار برده و درتحقیقات اصول و اساس خصوص در نظر گرفته است و نیزذوق سلیم ومزاج معتدل وطبع منصف داشته است. از گفتهٔ هر کس آنچه محلّ استفاده بود میگرفت وتعصّب وطرفداری یا عناد ولجاج بخرج نمیداد. از خصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند. همچنانکه در دین میخواست کاتولیك وپروتستان را با هم

---

۱ - Théodicée این لفظ که اختراع لایبنیتس است امروز بمعنی مطلق حکمت الهی وخداشناسی نیز بکار میرود.

سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدّمین را با دکارت و متأخّرین سازگار نماید . ازسخنهای بزرگ او اینست که «حکما درحقایق آنچه اثبات کرده اند درست است و در آنچه نفی کرده اند بخطا رفته‌اند» و درستی این گفته از آنست که حقیقت باندازهٔ بسط دارد که هر چه برای آن اثبات کنند در او میگنجد . نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخّرین زیاده روی کرده اند و هنوز از تعلیمات او استفادهٔ بسیار میتوان کرد . در فلسفهٔ خود او رعایت همین شیوه پدیدار است در عین اینکه ازروش دکارت پیروی‌میکند منطق ارسطو وعقاید فلسفی او ودانشمندان دیگررا نیز ازنظر دور نمیدارد ولی در هر حال درهیچ امر مقلّد صرف نیست صاحب رأی مستقل و مبتکر و مخترع است . یکی از نخستین فکر های او اختراع منطق ریاضی است(۱) مبنی بر اینکه فکر انسان را مانند اعداد و مقادیر بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را باصوات و حروف تجزیه میتوان کرد و انواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند و قواعد ترکیب آنهارا بدست آورند و تصوّر ها و تصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی مانند آنچه درجبر ومقابله بکار است اختیار نمایند و تعقّل و تفکّر واستدلال را نظیرعملیّات جبرومقابله ساخته همچنانکه در این علم دستور های جبری برای حلّ مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستور هائی نظیر آنها در آورند تا میزان تفکّر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها وسلیقه‌ها مایهٔ اشتباه درحقایق و سوء تفاهم نشود ، ونیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ تفهیم واستدلال نباشد بلکه بوسیلهٔ آن بتوان کشف حقایق کرد وازاین

۱- Logistique یا Logique Mathématique

راه علم کلی (۱) بدست آید . در واقع منشاء فکر لایبنیتس در اختراع این منطق همان امری بود که اورا موفق باختراع محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند . در نظر لایبنیتس اگر این فن درست میشد یك زبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را بیکدیگر نزدیك میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یك قوم نیست و اهل همهٔ زبانها همان دستورها را بکار میبرند و مقصود یکدیگر را کاملا در مییابند باینواسطه فنی راکه لایبنیتس در فکر اختراع آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند و در آن کار میکنند زبان یا خط عمومی (۲) نیز میگویند .

بخش سوم

یاد آوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ لایبنیتس بپردازیم سود مند میدانیم که بعضی نکات را یاد آوری کنیم .

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخورده اید باینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم تأمل ودر وجود موجودات جهان نظر کردند وحرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند کم کم متوجه شدند که این تغییر وحرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست و رابطهٔ علت ومعلولی در کار هست ودرعین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقائی هم در کار هست، ونیز

---

۱ - Science générale

۲ - Langue Universelle یا Caracteristique Universelle
واین غیر از زبانهای بین‌المللی است که بعضی دراین اواخر بفکر آن افتاده اند .

در عین اینکه موجودات بسیار بلکه بیشمارند از وحدت و یگانگی هم نمیتوان غافل شد پس در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی و خواه بسیار باشد کدام است و منشاء حرکات و تغییر و تحوّلاتیکه در عالم دیده میشود چیست و رشتهٔ علّت و معلولهـا بکجا میرسد و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عـالم هست یـا نیست و اگر هست چیست و مناسبتش با محسوسات چگونه است و آیا این عالم بخودی خود موجود است یا ایجـاد کننـده دارد و نیز چه میشود که برای انسان فهم و ادراك دست میدهد و آیا آنچه ادراك میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیّات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان چه و در زندگانی تکلیفش چیست .

این اندیشه ها میان مردم مایهٔ ظهور عـلم و حکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن منطق شد وقسمتی را فلسفهٔ اولی و حکمت الٓهی خواندند و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند و پارهٔ از آنها را معرفت نفس گفتند و نیز علم اخلاق تأسیس شد که یك رشته از حکمت عملی بشمار رفت وهر صاحب نظری بر حسب ذوق و فهم خود در مسائلی که اشاره کردیم عقلش حکمی کرد ورائی اظهـار نمود که اصول آنهـارا در این کتاب باز نمودیم . سر انجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهلِ تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کابّهٔ جهـان مرکّب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزا ملاء را تشکیل میدهند وفاصله هاکه میـان آنها هست خالی است و حرکتهائی که آن ملاء ها در آن خلاء ها دارند و جمع و پراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازهٔ که در آنها هست مایهٔ کون و فساد و ظهور و بروز اینهمه آثار واوضاع میباشد، پیشروان

اهل این نظر ذیمقراطیس و ابیقور بودند و آنها را مادّیون گفته اند .

رأی دیگر اینکه جسم متّصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلاء محال است و مدار امر عالم بر قوّه و فعل است و کون وفساد وتغییر وتحوّل را چهار علّت است، مادّه وصورت وفاعل وغایت ، وموجودات دو قسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات اند یا عرضند که وجودشان بسته بجوهر است و جوهر جسمانی مادّه ایست که صورت جسمیّه اختیار کرده است وصورت جسمیّه همان ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق است وجسم جنسی است دارای انواع مختلف واختلاف آنها بصور نوعیّهٔ آنهاست و کون وفساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند وجهان محدود است وفلك اعظم مانند سقفی مدوّر بر عالم احاطه دارد و زمین در مرکز آنست . در باب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان وحقیقت وبقای او وچگونگی علم و عقل انسان و تکلیف اودر اعمال خویش نیز رای های مختلف گوناگون ابراز شدکه اصول آنهارا معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم راکه اصحابش روحیان والٓهیان خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و درکلیات این رأی موافق بودند واختلافشان فقط درجزئیات بود و در اروپا این فلسفه را بصورتی درآورده بودند که آنرا اسکولاستیك نامیده اند و حال بر این منوال بود تا زمانی که کم کم در اروپا بشرحی که پیش ازین گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد.و سرانجام دکارت فرانسوی

فلسفهٔ پیشینیانرا یکسره باطل انگاشت و هم اجزاء ذیمقراطیس و ابیقور را منکر شد و هم قوّه وفعل و علتهای چهارگانهٔ ارسطو را کنار گذاشت وطرح تازهٔ ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده‌ایم. ازجمله اینکه درعالم گذشته از ذات باری دوقسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بعد است و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است ، ومدار امر عالم برجسم وحرکت جسم است و مقدار حرکات درجهان معین وثابت است وکم و زیاد نمیشود وهمه آثارطبیعی که نتیجهٔ بعد وحرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی در میآیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول وقواعد بچیز دیگرنیاز نیست، وکلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه وماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند بآنها داده در جنبشند و از خود قوّه و تصرفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است و روح جوهری است مخصوص انسان وحس وشعور و اراده که خاصیّت روح است منحصر باوست و باقی موجودات از جماد وحیوان و نبات همه یکسان ماشین میباشند و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقی است .

فلسفهٔ دکارت که آنرا کارتزیانیسم (۲) و پیروان آنرا کارتزین (۳) گفته اند دراندك زمانی در اروپا قوت گرفت وچنانکه پیش از این اشاره کرده ایم بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارتزین شدند وفلسفهٔاسکولاستیك جز درحوزهٔ دیانتیءسیحی که هنوزهم پیرو آن فلسفه میباشند منسوخ گردید . امّا بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با

---

۱ - این ترتیب را اروپائیان (Mécanisme) یعنی هیئت یادستگاه ماشینی میگویند.
۲ - Cartésianisme ، ۳ - Cartésien

وجود تصدیق شیوهٔ دکارت و اساس فلسفهٔ او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند و حال آنکه مالبرانش در بعضی ازمسائل و اسپینوزا در بسیاری از آنها وبلکه در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند وحتی پاسکال که دراصول عقاید مربوط بما بعدالطبیعه یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارتزین خوانده میشود .

لایبنیتس هم ازحکمای کارتزین بشمار رفته است یعنی تجدّدی را که دکارت درعلم وحکمت آورده پذیرفته است ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که میتوان اورا مستقل بلکه همپایهٔ دکارت دانست و او گفته است: « فلسفه‌دکارت بمنزلهٔ دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد امّا نباید آنجا متوقف گردید » وپیروان دکارت‌را ملامت میکند که نسبت باو همان‌شیوهٔ پیروان ارسطو را اختیار کرده اند و از گفتهٔ او تجاوز را جایز نمی‌شمارند و کارتزیانیسم را نوعی اسکولاستیك ساخته اند .

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دورهٔ آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سدهٔ شانزدهم و هفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیّت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیرورو کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هریك نظر و رأی خاصّی درکلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاهارا کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و برمقدار معلومات افزوده ودائرهٔ علم وحکمت را وسعت دادند چنانکه درفصلهای

آخر جلد نخستین از این کتاب و فصلهای اوّل این جلد بزرگان آنهارا نام بردیم و این احوال تاکنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

امّا لایبنیتس که رأی و نظر او درمسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدّت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته و درین مدّت تغییر عقیده و رأی هم داده است . آنچه ما از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً در کتابهائی که در بخش اول این فصل نام برده ایم اظهار داشته است .

☆☆☆

نیز برسبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دو طرف نقیض قضیّه است که از زمان باستان حتّی از عهد حکمای اقدم یونان نیز مدار تعقل و استدلال و مسلّم بوده و ارسطو منطق را برهمان اصل بنا نموده که نمیشود که یك چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد وهم نباشد وسخنها همه باین حکم منتهی میشود (۱) و شیوهٔ علوم ریاضی که مبتنی برهمین اصل است باید برای یافتن همهٔ معلومات بکار برده شود .

۱- این اصل را اروپائیان Principe de contradiction میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا Principe d'identité میخوانند و ما آنرا اصل مساوات یا «اینهمانی» ترجمه میکنیم یعنی هراستدلالی برمیگردد باینکه میان دو جملهٔ یك قضیه حکم بمساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلا وقتیکه میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم بمساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است .

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون یک اختلاف بزرگ داشت که از علل فقط علّت فاعلی را منظور میداشت و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت بلکه ممکن نمیدانست . لایبنیتس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم بعلّت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم در اینکه فلان امر چرا چنین واقع شد و قسم دیگر واقع نشد با آنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی‌مرجّح‌را نمی پذیرد وهیچ چیزتاواجب نشود موجود نمیشود . ولایبنیتس دراین تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو میگفتند که هرچه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجوداست یعنی ببهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست . لایبنیتس علت ترجیح را علت کافیه یا علت موجبه (۱) نامیده و نتیجهٔ که از آن اصل گرفته است درضمن بیان فلسفهٔ او بدست خواهد آمد .

پس میتوان گفت علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات بیکدیگر بوسیلهٔ دو اصل عدم تناقض و علت موجبهٔ .

اصل دیگر که فلسفهٔ لایبنیتس بالاختصاص بران مبتنی میباشد همان نظری است که در پی کردن آن باختراع محاسبهٔ جامعه وفاضله‌موفق شده است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دوچیز یك جا باشد و دیگری جای دیگر، والبته همه‌موجودات بایکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها باهم متشابه مینمایند از آنروکه تفاوتشان

---

۱ - Cause déterminante یا Raison suffisante

نا محسوس است (۱) و این فقره مرتبط است باین اصل دیگر که درطبیعت طفره جایز نیست (۲) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد و البتّه امور متوسّطی در میان هست که آنها را بیکدیگر می پیوندد و بنا برین همهٔ موجودات بهم پیوسته و متّصلند (۳) چه در زمان وچه درمکان و نتایجی که لایبنیتس از این اصول گرفته است نیز درفلسفهٔ او نمایان خواهد شد .

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجّه دهیم اینست که فرنسیس بیکن وهم مشربان او درتحقیق علمی وفلسفی اهمیّت را همه بامور محسوس داده بودند و دکارت هم که جنبهٔ تعقل را مهمتر دانست یکسره اصول و مبانی و شیوهٔ علوم ریاضی را گرفته و چون مقیّد باین قید شده بود که هرچه را روشن و صریح در نیابد محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنهارا روشن یافته بود بجز بُعد وحرکت حقیقتی قائل نشده واین دوحقیقت را تابع ومشمول قواعد ریاضی دانسته بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود . امّا لایبنیتس متوجه شد که عالم خلقت باین سادگی نیست و غیر از بُعد و حرکت حقیقت دیگردرعالم هست بلکه بعد وحرکت هیچکدام حقیقت نیستند و مفاهیم فلسفی را نمیتوان ازنظر دور داشت و مقصود ازمفاهیم

---

۱ ـ این اصل را لایبنیتس Principe des indiscernables نامیده است یعنی امور غیر متمایز و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمیتوان داد .

۲ـ این اصل‌را درفرانسه‌چنین میگویند La Nature ne fait pas de sauts

۳ ـ این حکیم راهم فرانسویان Principe de Continuité میکویند یعنی اصل پیوستگی

فلسفی (۱) اموری است که عقل بوجود آنها حکم میکند امّا تصوّر آنهارا روشن و صریح درنمی یابد مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنیتس آنرا وجود اصیل میداند و آن امری است که از آثارش پی بوجودش میبریم امّا حقیقتش را روشن و صریح در نمی یابیم و این روش لایبنیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب درضمن بیان فلسفهٔ آن حکیم روشن خواهد شد .

بخش چهارم

فلسفهٔ لایبنیتس

بهرهٔ اول ـ بیان لایبنیتس در باب جوهر وحقیقت وجود

پیش از این گفته ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم وروح، ولیکن از گفته او برمیآید که لفظ جوهر رانسبت بذات باری وجسم روح باشتراك اسمی اطلاق میکند یا لا اقل مقول بتشکیك میداند بنابر این اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم وبعد وعلم راکه حقیقت جسم وروح میدانیم از صفات باری میشماریم .

لایبنیتس درین باب عقیدهٔ اظهار کرده است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هردو مباین است ولیکن در باطن و در حقیقت با آن هردو میسازد و آن دو رأی را بیکدیگر منضمّ نموده تکمیل میکند هر چند او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحدت وجود استیحاش دارد وظاهر کلامش

---

۱ - Concepts métaphysiques

دالّ بر کثرت وجود است .

باین معنی که لایبنیتس متوجّه شده است که حقیقت جسم ُبعد نمیتواند باشد چه اگر بعد باشد و بس جوهر نخواهد بود چون جوهر باید بسیط باشد و بعد بسیط نیست از آنرو که قابل قسمت است . از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت وعدم تداخل آنها از کجاست ؟ چرا یك جسم را تند و آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود ؟ چرا جسمی که بدیگری بر میخورد تمام حرکت خود را باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود ؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری بر خوردند تأثیرشان در او مختلف است ؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت اوست و بعد که بخودی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست وچیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد . از طرف دیگر لایبنیتس هم مانند حکمای مشّاء بخلاف ذیمقراطیس و پیروان اومعقول نمیداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکّب باشد زیراکه آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم پذیرند و حدّی برای تقسیم آنهـا نمیتوان تصور کرد . خـلاء را هم قائل نیست زیراکه آنرا منافی با اصل علّت کافیه میدانـد یعنی اگر جائی از فضـا را خالی و جائی را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجّح لازم میآید چون در هر جای خـالی هراینه امکان وجود شیئی هست پس اگر نباشد موجبی بایـد داشته باشد و آن موجب چه خواهد بود ؟

و امّا روح اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراك است پس خواب و بیهوشی چیست ؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده است پس روح

د رد و حال آنکه فکر و علم ندارد پس فکر و علم آثار روح هست امّا حقیقت او نیست گذشته از اینکه میدانیم در نفس انسان بسیار امورواقع میشود که آنها را بدرستی ادراك نمیکند و بر آنها علم ندارد.

پس اینکه گفته‌اند حقیقت جسم بعداست و حقیقت روح علم‌است سخنی تمام نیست و اگر درست تأمل کنیم جسم وروح دوحقیقت نیست یك حقیقت است زیرا حقیقت نمیتوان گفت مگر آنچه را که فعل وتأثیری داشته باشد و آنچه فعل‌وتأثیردارد نیرو(۱) و کوشش(۲)است ونیروهر گاه فعلش بحرکت و اشباه آن باشد جسم است و چون بصورت علم وادراك در آید روح است .

پس لایبنیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میداند اما میگوید کثـرت موجودات هم در جهـان امری آشکار است و وجود افراد را نمیتوان منکرشد ذیمقراطیس و ابیقوریان انفصال (۳) وکثرت(٤)را دیده و ازوحدت (٥) غافل شده بودند حکمای دیگر واخیراً دکارت اتصال(٦) را اصل گرفته وکلّ موجودات را جمعاً وحدت نامیدند وکثرت را ازنظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دورا منظور داشت . حقیقت را واحد میدانیم امّا کثرت راهم باید توجیه کنیم و آن باین وجه میشود که بگوئیم حقیقت واحد بصورت اجزای بسیار در آمـده است کـه سراسر

---

۱ - Force از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم چون حکمای ما قوه را برای امری که موجود نیست و استعداد وجودش هست یعنی در مقابل فعل نیز بکار برده اند وآن را بفرانسه Puissance میگویند ۲ ـ Effort

۳ ـ Discontinuité ٤ ـ Pluralité ٥ ـ Continuité

جهان از آن اجزا ساخته شده است امّا نه اجزائی مانند آنچه پیروان ذیمقراطیس و ابیقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه های هندسی جز اینکه نقطهٔ هندسی موهوم است و آن اجزا معقولند و حقیقت دارند (۱) زیرا که هریك از آنها نیروئی است ومنشأ آثار میباشد جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده و بیجان نیست و باینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل میشود بجهانی جان دار که نیرومندی و قوهٔ فعلش از خودش است (۲)

این اجزارا لایبنیتس جوهرووجود بسیط میداند وآنهارامُوناد(۳) مینامد واین لفظی است اصلاً یونانی بمعنیواحد، و اصطلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است ودر مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت .

بوجود جوهر های فرد لایبنیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد امّا منشأ آثار است و نیرو دارد و نیز دیده است که هر موجودی را بفرا خور خود فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان و روح یانفس مینامند درهمهٔ موجودات هست بدرجات مختلف وحقیقت همانست و آنرا جوهر فرد نامیده و حقیقت اورا نیرو دانسته است ونیرو چیزی است که آثارش مشهوداست اما خودش محسوس نیست یعنی غیر مادّی است

---

۱ ـ بقول لایبنیتس نقطه های فلسفی یا جوهری Points métaphysiques یا Points substantiels ۲ ـ این ترتیب Dynamisme گفته میشود یعنی نیروئی در مقابل Mécanisme که بمعنی ماشینی است ۳ ـ Monade

پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادّی است و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابداعی است یعنی وجودش علّتی ندارد مگر ذات مبدع و همچنین جز بمشیّت خالق قابل اعدام نیست .

جوهر های فرد بیشمارند و نیروئی که در هر یك از آنها هست دو جنبه دارد: جنبهٔ فعل و تأثیر، وجنبهٔ مقاومت نسبت بفعل دیگری، زیرا که جوهر فرد مخلوق است وبنا برین محدود است و نیرویش نمیتواند تمام و تأثیرش نا محدود باشد پس جنبهٔ فعل جوهر فرد محدود و ناقص است و این محدودیت ونقص که بصورت مقاومت در میآید هم ذاتی اوست وهم نتیجهٔ مناسبتش با فرد های دیگر است و سبب ظهور خاصیّت عدم تداخل (۱) میشود ولایبنیتس آنرا مادهٔ نخستین (۲) مینامد و این ماده اقتضای بُعد داشتن دارد پس بعد نتیجهٔ وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهر های فرد اگر چه هر یك به تنهائی بُعد ندارند همینکه مکرّر و مجتمع شدند در ذهن انسان بعدرا متصوّر میکنند چنانکه واحدهای عددی هر یك بتنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه‌گر میسازند . باری مادهٔ نخستین که جنبهٔ فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبهٔ فعلی که امری وجودی است باو منضّم گردد جوهری تمام میشود وباین بیان لایبنیتس مبحث هیولی و صورت افلاطون وارسطورا تازه میکند درعین اینکه برروش دکارت و اسپینوزا رفته و ضمناً چون بوجود اجزا قائل شده رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است .

---

۱ ـ Impénétrabilité ۲ ـ Matière première که لایبنیتس انرا Antitypie میگوید

چون گفتگو از حقیقت ماده و بُعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم مناسب است که عقیدهٔ لایبنیتس را درباب زمان و مکان نیز مجملاً معلوم سازیم زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصّل دارند که باید با آنها آشنا شویم ازجمله لایبنیتس میگوید:

کسانیکه برای زمان ومکان یا فضا یا بُعد حقیقت قائل شده‌اند اشتباه کرده اند و توجّه نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند و امور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است پی در پی. ببیان دیگر چون جسم را می بینیم همینکه تو هم عدم آنرا بکنیم بُعد یعنی فضا در ذهن ما متصوّر میشود و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود و معدوم شدن اجسام و احوال است پس زمان و مکان نتیجه و معلول وجود جوهرند نه علّت و مقدّم بر جوهر چنانکه عدد نتیجهٔ وجود آحاد است و بخودی خود حقیقت ندارد واین خلاصه ایست ازبحثی طولانی که فعلاً بیش ازین تفصیلش مقتضی نیست.

☆☆☆

فردها ازجهت جوهر یعنی نیرو بودن وفعل وتأثیر داشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا براصلی که پیش ازاین گفته ایم که ممکن نیست دوچیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهر ها با آنکه بیشمارند همه باهم تفاوت دارند جز اینکه بعضی تفاوتشان نا محسوس است و بعضی چنان متفاوتند که برحسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند و میان این دو نهایت درجات

بسیار بلکه بیشمار است چنانکه رشتهٔ جوهر هارا میتوان پیوسته دانست در تائید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست .

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس بنفس بذهن لایبنیتس آمده است یعنی او چنانکه خود را ذیروح دیده جهان را پر از روح یافته و غیر از روح وجودی در عالـم قائل نشده و هر روحی را وجود بسیط اصیلـی دانسته و آنرا جوهر فرد نامیده است پس هر فردی روحی است و ادراکی (۱) دارد امّا لایبنیتس لفظ ادراك را بمعنی خاصیّ گرفته است که مستلزم حس و شعور تام وتمام نیست بنا براینکه برای ادراك درجات بیشمار قائل شده است ازادراکی چنان ضعیف که بمنزلهٔ بی ادراکی‌است تا ادراك تام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه در همـه جوهر های جهان هست در هر جوهری هست وهریك از جوهرها آئینهٔ تمام نمای کلیهٔ جهان است مثل اینکه تمام جهان در او منعکس باشد جز اینکه هر جوهری یك اندازه ازحقیقت‌را بالقوّه در بر دارد و یك اندازه را بالفعل،آن اندازه کـه حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراك اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوتست بتفاوتهای نا محسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشتهٔ جوهر هارا بهم پیوسته و متّصل میدارد .

ونیز میتوانیم مطلب‌را باین‌عبارت درآوریم که ادراك هرجوهری نسبت بحقیقت جوهر های دیگر یا حقیقت کلیهٔ جهان مانـند تصویر محو

Perception - (۱)

بی‌رنگی است که در آئینهٔ زنگ گرفته افتاده باشد و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را بفراخور استعداد خود روشن و صریح نمودار میسازد و آن ادراك فعلی اوست .

و نیز میتوان گفت هر جوهر فردی نظرگاهی (۱) است که از آن نظرگاه جهان دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .

اجتماع جوهر های فرد حقیقت ذواتی را میسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهر هائیکه جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گوئی هیچ نیست، گیاهها ادراکشان بیشتراست و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنا بر اینکه طفره جایز نیست انتقال ازجماد به گیاه و از گیاه بجانور و انسان تدریجی است چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آنهارا جاندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هرشخص آنها ازمیان مجموع جوهرهایش یکی هست که برهمه برتری دارد چنانکه گوئی برآنها فرمانرواست و او همانست که روح یانفس او مینامند وفردهای دیگر فرمانبردار و تابع ارادهٔ او میباشند و جسم آن شخص را تشکیل میدهند. ازاین گذشته هرعضوی

---

۱ - نظرگاه ترجمهٔ Point de vue که اصطلاح هندسهٔ نقاشی‌است ونویسندگان ما معمولاً نقطه نظر میگویند وابن اواخر این کلمه را فراوان وبسیار بیمورد وغالباً غلط وزشت استعمال میکنند

از اعضای بدن و هرجزء از عضو هم که تایك اندازه شخصیّت داشته باشد یك جوهر فرد دارد که برجوهرهای دیگر ازهمان عضو یاجزء فرمانروا میباشد که او بمنزلهٔ روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزئند جزاینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کلّ وجود اوست ولیکن این فرمانروائی و فرمانبری فرد ها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسر زیرا که فرد ها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نمایندهٔ کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فرد های بسیارند هریك در تحت فرمان یك فرد عالی، واین مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو برتو میباشند . هرجانور یا هر گیاهی مانند باغی‌است پر درخت یا دریاچه ایست پراز ماهی، وهرعضوی از جانور و هرشاخهٔ از گیاه خود نیزهمچنان باغ یا دریاچه ایست بلکه هرقطرهٔ از خون حیوان یا شیرهٔ گیاه همین حال را دارد همه جا نیروست همه جا روح است و هریك از آنها جهانی‌است باعتباری بزرگ وباعتباری کوچك . دریا باعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست و همه برهمین قیاس است و پیداست که اختراع ذرّه بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیّت موجودات ذرّه بینی و جانورها و گیاههای نا مرئی را پدیدار میساخت در پیدایش این افکار تأثیر داشته است .

با آنکه درجات قوّت و ضعف ادراکات، جوهر ها بیشمار است

روی همرفتـه میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :

یکقسم همان ادراکات نامحسوس و نا معلومست که بدرجهٔ ضعیفند که نفس از آنها متنبّـه و مستشعر نمیگردد نظیر ادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانند آواز ها که میشنویم و رنگها که می بینیم و مقدّم برهمهٔ آن ادراکات ادراك انسان است نسبت بتن خود و آنچه مجاور او میباشد، در این قسم ادراك جانور ها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی است که مخصوص انسان است و عقل و معرفت اورا صورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شد هر جوهر فردی عالم صغیری است کـه هرچه را در عالم کبیر هست در بردارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم و بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیکن هرچه هست در خود اوست نه از بیرون چیزی باو داخل میشود و نه ازاو چیزی بیرون میرود، بقول خود لایبنیتس جوهر درو پنجره ندارد و هرچه درمی یابد خود را دریافته است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك میکند از آنست که ماسوای او هم هرچه هست در خود اوهست جز اینکه هر وجودی تأثیراتی را که مجاور اوست و در پیرامون او روی میدهد بهتر درك میکند ونسبت بآنها که دورند ادراکش ضعیف است تا بجائی که مانند هیـچ میشود ومـا در میان ادراکات نا محسوس یا نامعلوم غرق هستیم وقسمت عمده ازاحوال درونی ما از تأثیر آنهاست کـه همواره درکار است و مانند تارو پود هـا هستند که زندگـانی و احوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و اتصال آنها سبب است که از آغاز عمر تا بپایان یك وجودیم و یك شخص

باقی می مانیم در صورتی که ذرّات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نا محسوس و نا معلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمیآورند و هزاران امر معدوم ذرّهٔ را موجود نمیسازند ؟ لایبنیتس جواب میگوید : ادراك جوهرها هرقدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست و ازمجموع مقدارهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کنار دریاغرّش امواج را میشنویم درصورتیکه آن هنگامه از آوازهای قطره های آب صورت میگیرد که‌البته هریك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نا معلوم را در بردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه مجرّد یعنی بسیط است چقدر ادراکات وافکار و احوال متنوّع دارد . از این گذشته بتمثیلی مطلب را میتوان روشن کرد وآن اینست که یك نقطهٔ هندسی بی شبهه امری بسیط است وابعاد ندارد با وجود این هزاران خط میتوان بر او مرور داد و از تلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد وآن یك نقطه رأس همهٔ آن زاویه هاست .

☆☆☆

گفتیم جوهر فرد عالم صغیری است وکلّ جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست بعضی صریح و روشن وبعضی تیره ومبهم

و نیز گفتیم هرفردی نظرگاهی است برای کل جهان ولیکن نظرگاهی محدود و کم وسعت‌است، اکنون گوئیم نیروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است و مایل بوسعت دادن نظرگاه خودمیباشد وبنا برین هرچند همیشه بکمال نمیرسد ادراکاتش همواره تبدیل می یابد و از ادراکی به ادراك دیگر میرود و تغییر حالت میدهد ولیکن البته هرحالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است و حالت آینده‌را هم در بر دارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هرفردی پی بگذشته و آیندهٔ او میبرد واگر کسی بتواند در هرفرد بهمه احوال مبهم‌و نهانی او مانند احوال آشکارش پی ببرد گذشته از اینکه سرگذشت اورا تمام میخواند از سرگذشت او بسرگذشت همهٔ جوهر های دیگر نیزپی‌میبرد و نقص وکمال‌جوهرها بهمین‌است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمترو ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلیهٔ جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت بجهان روشنترو بکمال‌نزدیکتراست . خلاصه‌علت غائی کمال در جوهر فرد محرّك شوق (۱) است که در جنبهٔ روحانی مایهٔ علم وفکر و تعقّل ودر جنبهٔ جسمانی‌علت‌فاعلی‌حرکات میشودکه‌آن سبب ظهور حوادث است .

در باب حرکت و سکون هم خلاصهٔ بیان لایبنیتس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان ومکان بیحقیقت و مخلوق

---

۱ - این شوق یا خواهش را لایبنیتس appétition میخواند وبضمیمهٔ ادراك Perception صفت اصلی جوهر فرد میداند .

ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است وسکون مطلق هم درکار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم ازسکون دفعةً بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه از جوهر منفك نمیشود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی نهایتُ خردونا محسوس است و ازاین بیان برمیآید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معیّن است آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست کـه هرجا کاسته شود البتّه جـای دیگر افزون شده است و در واقع تغییر جهت داده است .

توجّه لایبنیتس باینکه حقیقتِ وجود نیروست وآنچه درعالم ثابت است همانست و همهٔ موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معقولات نمایش او میباشند بضمیمهٔ اختراع او در محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش درفلسفهٔ لایبنیتس محسوس است از بزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت میباشد و نتایج سترگـازآن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص درعلوم ریاضی وطبیعی بتفصیل وارد شود وبنا برین تکمیل این معلومات را بآنجا محوّل میداریم .

☆☆☆

گفتیم جوهر هـا همـه مستقلّند و بریکدیگر تأثیر نمیکنند و در وپنجره ندارند که چیزیازآنها بیرون رود یا برآنها وارد شود. پس این مشکل پیش میآید که ادراك جوهرها از یـکدیگر بچه وسیله میشود و مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سافل یابعبارت

دیگر روابط جان وتن و روح وجسم چگونه است و روح که خاصیّتش علم است چگونه درجسم تأثیر کرده اورا بحرکت میآورد وحرکات جسم چگونه در روح تأثیر نموده علم را ایجاد مینماید؟ این مشکل در فلسفهٔ دکارت که جسم و روح را دو جوهر متباین میدانست حل نشده بود مگر اینکه بگوئیم عقیدهٔ که او درخلق مدام (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خداست و تأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است و اگر علّت باشد علت عرضی است(۲). اسپینوزا حلّ مشکل را باینوجه کرد که جوهر یکی است و مباینتی در میان نیست. لایبنیتس هم همه امور را منتسب بخدا میکند امّا نه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر او خرده میگیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است در ماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد و میگوید خداوند از آغاز که جهان را آفریده این ماشین را چنان کامل ساخته که تا ابد چرخها و اجزایش باتفاق کار میکنند. بعبارت دیگر هر امری که در هر جوهر فرد واقع میشود نتیجهٔ امری است که بلا فاصله پیش ازان دران جوهر واقع شده بود و این رشته همچنان بقهقرا تا روز اول خلقت کشیده است و در جوهر های دیگر همچنین، واین احوال جوهر های مختلف برحسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده با هم مقارنه و موافقت دارند و این مقارنه و موافقت بنظر ما بصورت تأثیر و تأثّر و علت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هر حالتی درهر جوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه معلول

---

۱ ــ رجوع کنید بجلد اول سیرحکمت چاپ دوم صفحه ۱۸۷، ۲ ــ رجوع کنید بصفحهٔ ۲۲ از همین کتاب.

حالت جوهر دیگری که مقارن اوست وتمثیل آن چنین است که دوساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند و آنهارا باهم مطابق نموده و چنان کوك کرده باشند که تا ابد باهم کار بکنند وذرهٔ تخلّف نداشته باشند پس هر کس آنها را می بیند حرکات آنهارا بیکدیگر مرتبط فرض میکند وحال آنکه ارتباط آنها فقط باینست که یك سازنده آنهارا ساخته و باهم سازش داده است بنا برین وقتیکه من اراده میکنم که پای خودرا برداشته پیش بگذارم ارادهٔ من که معلول احوال پیشین نفس من ومتوجّه غایت خود بوده مقارن شده است با حرکت پای من که آن نیز معلول احوال پیشین همان پا بوده است و این مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است. باین قاعدهٔ عجیب لایبنیتس نا می نهاده است که ما آنرا قاعدهٔ همسازی پیشین (۱) ترجمه میکنیم و آن در تاریخ فلسفهٔ جدید معروف است و شگفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لایبنیتس از جبری بودن استیحاش دارد چنانکه پس ازین معلوم خواهیم کرد.

☆ ☆ ☆

زندگی یعنی چه وزایش و مرگ چیست؟ بعقیدهٔ لایبنیتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارند ولی چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خودرا دائماً تبدیل میکنند درحالیکه صورت آنها پا برجاست اجزاء آنها هم که جوهر های فرد باشند چنانکه پیش ازین گفته ایم معدوم شدنی نیستند. از این گذشته هر یك از موجودات مرکّب یك هسته وتخمهٔ

---

۱ - La loi de l'harmonie préétablie

اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند و از میان بروند او بحال خود باقی است و روح آن بدن را در بر دارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از اینکه تخمه با روحی که در بر دارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و درهم رفتن وجود است. پس چون درست بنگریم زایش و مرگ بمعنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن و اعضاء و اجزاست با آهنگی سریع تر و شدید تر از آنچه در حال عادی زندگانی واقع میشود پس هر جانی همواره به تنی پیوسته است با تغییر حال و صورت و این بیان البتّه مستلزم قول به تناسخ هم نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم چیز دیگری است.

انسان که میان همهٔ حیوانات روحش بلند ترین پایه را دارد علاوه بر اینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است شخصیّت خودرا هم ازدست نمیدهد و ازجمله دلایل بقای روح اینست که او نمایندهٔ جهان است و کل عالم در او موجود است پس دوام او مانند دوام کلّ جهان است و برای اینست که همواره رو بکمال برود. ضمناً از آنجاکه کمال نفس انسانی با کمال ذات باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره جایز نیست مخلوقهائی شریفتر و کاملتر ازانسان هم باید وجودداشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند.

این قسمت از فلسفهٔ لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که در

رساله ها و نوشته های آن حکیم پراکنده است ولیکن عمدهٔ آنها بطور خلاصه در رسالهٔ معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج میباشد.

بهرهٔ دوم - بیان لایبنیتس درباب فهم و عقل انسان

گفتیم بعقیدهٔ لایبنیتس جهان مرکّب است از عدهٔ بیشماری از جوهر های فرد که هریك از آنها نمایندهٔ همه جوهرهای دیگر و کلّ جهان میباشند وحقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که در جهان دیده میشود و در هروجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح اوست.

ونیز معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهرفرد متضمّن دوخاصیّت است یکی ادراك و یکی شوق، و گفتیم شوق محرّك جوهراست برای رسیدن بکمال که علّت غائی است و این سبب تغییرات وحرکات اومیشود بنا بر اینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریك و پنهان میباشند.

تقسیم ادراکات بآشکار و پنهان که امروز در روا نشناسی وفلسفه اهمیت بسیار در یافته است از یادگار های مهم لایبنیتس است که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتّی نفس انسان امور را دو قسم ادراك میکنند، یك قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است و متنبّه نیست و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبّه است. قسم اول را ادراك پنهان و بالقوه، وقسم دوم را ادراك آشکارو بالفعل میگوئیم، وبنا براینکه هرجوهری نمایندهٔ کل جهان است یعنی همه آنچه در جهان ادراك کردنی

است در بر دارد پس یقین است که مقدار ادراك پنهان حتّی درنفس انسان بسی بیشتر از ادراك آشکار است چون میدانیم که مجهولات ما در جنب معلومات چقدر اندك است و جوهرها و نفوس هرچه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان والاتر است چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم (۱)

نه تنها ادراکات انسان بعضی پنهان وبعضی آشکار است بلکه همان ادراکات آشکارهم غالباً نتیجهٔ اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش ازین مثال زده ایم که غرّش موجهای دریا که شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازهای قطره های آب درست میشود که هریك از آنها به تنهائی محسوس نیست و مدرکات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد.

ازین گذشته کارهای انسان هم نتیجهٔ ادراکات پنهان است باین معنی که انسان هرکار میکند البته علّتی وسببی دارد ولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خودرا نمیداند چون سبب های آشکار نتیجهٔ امورنهانی است که در نفس هست و او از آنها غافل است.

☆☆☆

این مسئله که ادراك و علم برای انسان ازچه راه دست میدهد و چگونه است ازمسائل دیرین وبسیار غامض فلسفه است. تاریخ عقیده ها و تحقیقات درین باب طولانی است. در میان قدما نظرهای برجسته یکی

---

۱ ـ رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱ تا ۹۶ همین کتاب. لایبنیتس ادراك پنهان را perrception و ادراك آشکاررا Aperception میخواند امروز اصطلاح تغییر کرده وقسم اول را perception inconsciente یعنی ادراك غیر مقرون بشعور و قسم دوم را perception consciente میخوانند یعنی مقرون بشعور.

رأی افلاطون ویکی رأی ارسطوست . افلاطون علم را در نفس انسان بحالت نهانی موجود میدانست و معتقد بود که انسان پیش ازین زندگانی بهمه چیز عالم شده ولیکن فراموش کرده است و باید یاد آوری شود. ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرّد (۱) که برحسب استعدادی که دارد بواسطهٔ حواس معلومات در او وارد و منقوش میشود و بسبب حافظه تجربه حاصل میگردد و عقل آن معلومات و تجربه ها را پرورش میدهد و نتایج کلی میگیرد . محقّقان دیگر هم همه روی یکی ازین دو زمینه کار کرده بودند . دکارت اظهار نظر کرد که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسّط حواس حاصل میشود ولیکن بعضی مفهومات کلی ومجرّد در نفس انسان بفطرت موجود است (۲) که حقایق علمی و فلسفی را بوسیلهٔ آنها بدست میآورد از قبیل تصوّری که از خدا ونفس خود و جوهر وبعد و زمان و مکان و مانند آنها دارد و در واقع تصورات روشن و آشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است و مدرکات حسّی همه مجمل و مبهم وغیر یقینی است . این عقیده را که علم انسان مبتنی برمفهومات مجرّدی است که عقل بالفطره برآنها حکم میکند و مستقل ازحسّ است اروپائیان مذهب اصالت عقل (۳) میگویند .

یکی از حکمای انگلیس که لاك (٤) نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتفصیل از او سخن خواهیم گفت عقیدهٔ دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسان را منتسب بحسّ وتجربه کرد و باینجهت عقیدهٔ اورا مذهب اصالت تجربه (۵) میگویند .

---

۱ - Table rase ۲ - Idées innées رجوع کنید بجلد اول این کتاب چاپ دوم صفحه ۱۸۱ ۳ - Rationalisme ٤ - Locke ۵ - Empirisme

لایبنیتس درین باب بمخالفت لاك برخاست نظر باینکه او هرعلم و ادراکی را منتسب بجوهر فرد میکرد و جوهر فرد را بی درو پنجره میدانست که چیزی از خارج براو وارد نتواند شد و هرچه ادراك میکند از درون خود اوست حتّی محسوسات که بقاعدهٔ همسازی پیشین برجوهر یعنی برنفس معلوم میگردد ولیکن در اینجا هم لایبنیتس مطلب را چنان میپرورد که رأی افلاطون‌وارسطوودکارت ولاك با رأی خود اوهمه باهم سازگار میشود .

باینمعنی کـه میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج باو میرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هرفردی مدرکات فردهای دیگررا در بر دارد پس اگرچه هرگاه جوهر امری را ادراک میکند درواقع یك ادراك نهانی او مبدّل بادراك آشکار شده است ولیکن چون همان ادراك در جوهر دیگـر هست میتوان گفت آنرا درك کرده است پس ارسطو ولاك بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ما از او پیش میافتیم و میگوئیم همـهٔ مدرکات فطری هستند چون همـه را بالقوه در جوهرها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم کـه باعتباری ادراکات از خارج برنفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکاترا در واقـع برای هرنفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی کـه بردکارت کرده اند که اگر بعضی مفهوم ها وتصورات را هرنفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفـع میشود باینکه کودکان ووحشیان فقط در غفلتند و اگر درعقل آنها آن مفهوم ها بالفعل نیست بالقوه هست و تمثیل این فقره را باین وجه میتوان کرد کـه

سنگی فرض کنیم که در او ازروز ازل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش برطبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزند مجسّمهٔ فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنگ اگرچه بظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود در واقع و بالقوه مصوّر بود. وشاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات درذهن انسان هست که فراموش شده و باندك یاد آوری باز در ذهن حاضرمیشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هرآدم با شعوری اگرچه کودك یا وحشی باشد همینکه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگرحکم میکند واستنباط واستدلال مینماید. پس معلوم میشود بعضی حقایق و اصول در همهٔ نفوس هست جز اینکه بیش و کم نهان و آشکار است و ظهور و بروزش محرّك ومنبّه میخواهد و باین وجه عقیدهٔ افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد.

بعقیدهٔ لایبنیتس گذشته از ادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که درهمه نفوس بالفطره هست ومبنای تعقل وعلم و فلسفه میباشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض و لزوم وجود علّت موجبه است که دربخش سوم از همین فصل بآنها اشاره کردیم در فصل آینده باز هم باین مبحث خواهیم رسید زیرا چنانکه اشاره شد سبب عمدهٔ ورود لایبنیتس در این بحث تحقیقاتی بودکه لاك حکیم انگلیسی درین باب نموده بود وچون کتاب لاك مشتمل بر فواید بسیار بود مورد توجّه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لایبنیتس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاك تصنیف کرده در همهٔ مباحث کتاب لاك وارد شد ونظرخودرا دران مباحث اظهار نمود وما هم در فصل آینده درضمن بیان فلسفهٔ لاك

ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم .

بهرهٔ سوم ـ بیان لایبنیتس درخدا شناسی

در هرمبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنیتس منتهی بوجود خدا شد . مراتب نفوس و ادراك جوهر های فرد را دیدیم که درجات مختلف بیشمار دارد از مراتب بسیار پست و ادراکی که مانند نبودن است تا ادراك تام مطلق که جز بذات پروردگار نمیتواند تعلّق داشته باشد، و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که برحسب تقدیر الٓهی است یعنی بواسطهٔ همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است . در هر موضوع دیگر هم که بدقّت وارد شویم سرانجام بهمانجا میرسد .

در اثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تازگی ندارد وهمان دلایلی است که پیشینیان آورده اند جزاینکه مانند همه مسائل دیگر آنهارا بصورت خاصیّ درآورده‌است. استدلال مهم او دراین‌مبحث بعضی‌اوقات ببرهان لمّی (۱) وگاهی ببرهان انّی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم بیشك همه ممکن اند و علّت موجبهٔ آنها در خود شان نیست وعقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشدکه علت موجبه اش درخودش باشد یعنی قائم بذات وواجب الوجود باشد واو البته بیرون ازممکنات ومقدّم بر آنهاست. این برهان‌را اروپائیان برهان جهانی (۳) نام نهاده اند چون از وجود جهان پی بوجود آفریدگار برده میشود .

---

۱ ـ Démonstration a priori   ۲ ـ Démonstration a posteriori

۳ ـ Preuve cosmologique

ازین گذشته نظام عالم محتاج است باینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نا متناهی این نظام را بر قرار کرده باشد و احتیاج بچنین وجودی در فلسفهٔ لایبنیتس بیشتر محسوس میشود از آنرو که او قاعدهٔ همسازی پیشین را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را بآن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است جز بوجود ناظمی متصوّر نمیشود وچون قاعدهٔ همسازی پیشین متضمّن تصدیق بر علّت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است درذهن انسان از قبیل اصل لزوم علت موجبه و امتناع تناقض و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجود شان ذهنی است ولیکن مسلّم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است . این برهانها که ذکر شد همه برهان انّی بود .

برهان دیگر که لمّی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آنرا تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصوّر ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجود دارد ولایبنیتس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل ونا محدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمّن تناقض نیست پس البته موجود است . توضیح آنکه ازسخن لایبنیتس چنین برمیآید که معتقد است باینکه هرذاتی بتصور آید ووجودش ممتنع عقلی نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد تا آنجاکه ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش

Preuve téléologique - ۱

واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است بساهست که ازجهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید امّا برای وجودکامل مانعی نمیتواند بود . باین وجه لایبنیتس باعتقاد خود برهـان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش بحد وجوب است پس چنین ذاتی که ما تصورش را داریم و میتوانیم تعقّل کنیم وجودش واجب است .

در همهٔ این براهین تکیهٔ استدلال براصل علّت موجبه است که متمّم علل است برای اینکه علت تامّه شوند وحقیقت این اصل خود درعلم خداوند است یعنی مـا بواسطهٔ این اصل پی بوجود آفریدگار میبریم و آفریدگار این اصل را متحقّق میسازد ووجود موجودات همـه تابع آن اصل است و بنا برین میتوان گفت کلیـهٔ فلسفهٔ لایبنیتس مدارش بر لزوم علت موجبه یاکافیه است .

در نظر لایبنیتس تصور ذات واجب الوجود از تصوو های فطری عقل انسانی است و از معانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خودرا ادراك میکند مفهوم ذات بطورکلی در عقلش صورت می پذیرد و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای او حاصل است و چون در ذات خودعلم و قدرت و اراده مشاهده میکند و آنهارا ناتمام می بیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی کـه این قوه ها در او تمام باشد مینماید پس چون در عقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود ومیدانیم که کمالات در وجود انسان محدود است و سبب محدودیتش مقیّـد بودن

نفس ببدن و ماده یعنی بادراکات مبهم و تاریك و اراده هـای مشوب بنفسانیات میباشد . پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادّی بکلی مجرّد و بنا برین حقایق بر او تام و تمام جلوه گر و اراده اش بیحدّ و قید متوجّه خیرمطلق باشد، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیّت البته محدود و گرفتار ماده است پرتوضعیفی ازان منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند خداوند فـرد کامـل جوهر است و اورا جوهر جوهرهـا (۱) نیـز نامیده اند .

در ضمن اثبات ذات باری بصفات او نیز پی بردیم و دانستیم کـه ناچار او ذاتی است یگانه چون علّت غائی وجود است و علّت موجبه و علّت کافیه است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست و نیز او ذات کامل است چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماهیّاتست اراده اش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایهٔ این هردوامر است، و این هرسه صفت باریتعالی درجوهر هـای فرد نیز بصورت ادراك و شوق کـه پیش ازین بیان کرده ایم بیش یاکم ظهور میکنند و بیش یاکم هرچه باشد در جنب علم و قدرت الٓهی مانند قطره در جنب دریاست و با همه این بیانات که کرده شد عقل وفهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است همـان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالـم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عالـم حیوانی عجز دارد .

---

۱ - La Monade des monades

بهرهٔ چهارم ـ بیان لایبنیتس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهر های فردرا که تجلّیات ذات او میباشند ایجاد میکند وهمچنانکه آنهارا ایجاد میکند ابقا نیز مینماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً در کار خلق کردن است باین معنی درست بود کـه اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می شوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۱) است یا بقدرت و اختیار (۲) . دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد و قدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نباید گفت خداوند در فعل خود به نیکی و زیبائی و داد و خرد مقیّد است زیرا نیکی و بدی و زیبائی و زشتی و دادو بیداد را او خود جعل میکند و بحکم او مقرر میگردد و نتیجهٔ این رأی تقریباً این میشود که ارادهٔ الٓهی ارادهٔ جزافیه است (۳). اسپینوزا میگفت فعل پروردگار ایجابی و مقیّد بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنیتس گفت هیچیك از این دو قسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجهٔ رأی اسپینوزا این میشود که خدا بی اختیار است ولیکن این هردو نظر را بوجهی تصدیق هم میتوان کرد وباهم جمع میتوان‌نمود باین‌معنی که وجوب وضرورت‌دوقسم‌است

---

۱ - Nécessité   ۲ - Liberté

۳ - یعنی‌برای‌اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست و این قسم‌قدرت را اروپائیان Liberté d' indifférence میگویند

یکی هندسی که منطقی و عقلی (۱) هم میتوان گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجهٔ اصلِ امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دو چهار میشود. ضرورت اخلاقی آنست که آنکه ارادهٔ عقلائی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتررا اختیار میکند واین میانهٔ قدرت برتساوی واضطرار است. اختیار است امّا بی قید نیست و چون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیّت مقیّد بضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقّل میشود ممکن نیست امّا وجود یافتن ماهیّات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجبه است یعنی اگر با خیرو صلاح سازگار باشد ایجاد میشود وگرنه نمیشود (۳). پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و در هرحال ذات پروردگار چنانکه از اضطرار و جبر منزّه است فعل هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست در فعل و ایجاد قادر و مختار است ولی ترجیح بی مرجّح روا نمیدارد وبحکمت کار میکند.

مسئله قضا و قدر را لایبنیتس باین وجه حل میکند که هر امری که

---

۱ - Nécessité géométrique یا Nécessité logique یا Nécessité métaphysique

۲ - Nécessité morale

۳ - مثال روشن این سخن اینست که مثلا متساوی بودن قطر های دائرهٔ هندسی عقلا واجب است و دائرهٔ که قطرهایش متساوی نباشندفرضش متضمن تناقض است و ممتنع است و حتی درعلم خدا هم صورت نمی پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد میکند و اگر نباشد نمیکند و این همان سخن است که حکما گفته‌اند ارادهٔ آلهی برامر محال تعلق نمیگیرد ولیکن درامور ممکن مختار است.

امتناع عقلی نداشته باشد در حدّ خودش البته ممکن است امّا ازمیان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که بر او مقدّم بوده و با او مقارنند سازگار باشد بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجبه و مشیّت الٓهی جز بر این وجه قرار نمیگیرد. باین اعتبار میتوان گفت همهٔ امورمقدر است چون رابطهٔ علت ومعلول درکار است وبیرون آمدن معلول از علت حتمی‌است واین کیفیّت را اروپائیان بلفظی (۱) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترتّب معلول برعلت است.

نسبت باعمال انسان هم لایبنیتس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳) باین معنی که تفویض مطلق‌را قائل نیست چون مقدر بودن امور را بنا بر ترتّب معلول برعلت و بحکم قاعدهٔ همسازی پیشین معتقد است بنا براینکه هرامری واقع میشود البته معلول امری است مقدم بر او و متناسب با اموری که مقارن او میباشند. جبر مطلق را هم معتقد نیست و میگوید اختیار است (امر بین الامرین) زیرا که مختار کسی‌را میگویند که فعلش از روی شعور باشد و دیگری اورا مجبور نکند و آن فعل ممکن باشد نه واجب هندسی واین هرسه شرط در ارادهٔ انسان موجود است. شعور و عقل و قوّهٔ تمیز داشتنش که آشکار است اگر چه بیش و کم دارد و در هرحال محدود است. دیگری هم اورا مجبور نمیکند چون هرنفس انسانی یك جوهر فرد است و پیش ازین گفته ایم که برجوهر از خارج تأثیری وارد نمیآید و هر اثری از او بروز میکند از نیروی درونی خود اوست جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است و مانند

---

۱ - Déterminisme　　۲ - Fatalité

۳ - Liberté d'indifférence

آفریدگار قدرت تام ندارد . اموری را هم که بر آنها اراده میکند البته امور ممکن است یعنی اموری است که میتواند نکند یا خلاف آنهارا بکند پس باین بیان انسان فاعل مختار است هرچند مختار بودن او باختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هرچه میکند با علم باینست که خلاف آن ممکن است و این اختیار است و بمقتضای مرجّح بودن امر عمل میکند .

این بیان لایبنیتس را درجبر واختیار بعضی پسندیده ووافی میدانند امّا بسیاری هم میگویند حق اینست که او بلفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است چه تصدیق میکند که عقل وشعور و نیروی انسان محدود است و از این گذشته قبول دارد که فعل و ارادهٔ انسان همه معلول امور مقدم و متناسب با امور متقارن او میباشند و قاعدهٔ همسازی پیشین را خود او اختراع کرده است وچه بسا میشود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود از آنها آگاه نیست . بااینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطلب مهمی که از عقاید لایبنیتس در امور فلسفی وخدا شناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطرنشان کنیم اینست که آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختار است بنا برحکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار میکند . البته نمیگوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد ولیکن اظهار عقیده میکند که روی‌همرفته خیر بیش از شراست وآن اندازه که بعضی شکایت میکنند بدی غلبه ندارد

چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده با همه دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص وعیب هم که در دنیا هست بخداوند منتسب نیست . آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است و بدی و نقص امر عدمی است . مخلوق که بالطبع وناچار محدود است از نقص و عیب مبرّی نمیماند وسیه روئی از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنا برین وجود شر ناگزیر است و از کجا که سود مند نیست؟ وعلم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سود مند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد . وانگهی عالم خلقت را روی همرفته باید نگاه کرد و موارد خاص را نباید میزان گرفت در آنصورت دانسته میشود که خیر و شر جهان را چون درست بسنجیم خیر غالب است و آنچه درعالم آفرینش روی میدهد ببهترین وجه است .

هرچند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند که هرچیزی بجای خویش نیکوست ولیکن در متأخّران و محقّقانی که از ارباب دیانت نبوده اند خاصه در اروپا کسی باندازهٔ لایبنیتس درین باب بحث نکرده و مبالغه ننموده است چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده و بعضی از ظرفا بجد و بهزل سر بسر او گذاشته اند و « آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد » گفته اند .

---

۱ - Optimisme این خوش بینی را در زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است: « در این عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز ببهترین وجه است »
Tout est pour le mienx dans le meilleur des mondes possibles

☆☆☆

پیش ازین گفته ایم که لایبنیتس در همه رشته های معارف وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده است ولیکن نظر ما درین کتاب همه متوجّه بمباحث فلسفی است و بمسائل دیگر نمیپردازیم . در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق وعدالت هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش دراخلاق بر آنچه دیگران گفته اند چیزی نمیافزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که سررشتهٔ عقاید فلسفی لایبنیتس را بدست دادیم دانسته میشود که وجود او درعالم علم وحکمت چه تأثیر بزرگ داشته است .

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز (۱) درسال ۱۵۸۸ دریکی ازشهرهای کوچك انگلستان زاده و در سال ۱۶۷۹ در نود و دوسالگی درگذشته است . پس ازانجام تحصیل بهرهٔ او معلّمی و ندیمی بزرگزادگان شد وقسمت مهمّی ازدورهٔ زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود از اینرو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان وگاهی برای دور بودن ازناامنی وغوغای انقلاب . از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم وبافضلای آن کشور همنشین بود . معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بود امّا فلسفهٔ اسکولاستیك راکه آنزمان بنیاد علم بود نپسندید و او ازکسانی است که بافرنسیس بیکن و دکارت درخراب کردن اساس اسکولاستیك همکاری کرده است . در چهل سالگی بریاضیات و طبیعیات پرداخت و درریاضی صاحب داعیه شد امّا مقام بلندی نیافت . درحدود پنجاه سالگی بفلسفه مایل و بیشتر بحکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق متوجّه شد و دراین رشته کتابهای چند تصنیف نمود و تحقیقاتش دراین مباحث غوغا

---

۱ - Thomas Hobbes

بلند کرد و بمشاجره بلکه بمخـاطره دچار شد بـه بیدینی هم متهم گردید
و یك اندازه جهان گردی و سر گردانیش از اینراه بود . با آنکه ازحکمای
درجهٔ اول نیست چون محقّق و صاحب فکر بود و عمری دراز کرد و
بپیری رسید کم کم محترم ومعتبر گردید نظریاتش در افکار تأثیرمهم نموده
ومخصوصاً در تأسیس علم نفس وعلم اجتمـاع مدخلیّت تام داشته است.
تصنیف مهم او درین مباحث دو کتاب است یکی که بزبان انگلیسی است
لویاتان(۱) نام دارد ودیگری بزبان لاتین بنام «اهل شهر» (۲) معروف است .

☆☆☆

از حکمای انگلیس کسانیکه صاحبنظر ومحقّق بوده و ازخود رأی
مستقل داشتند همه بمشرب اهل حس وتجربه متمایل و در فلسفه مذهب
مادّی را می پسندیدند سردفتر آنها در پایان سدهٔ شانزدهم و آغـاز سدهٔ
هفدهم فرنسیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب بقدر کفایت
اورا شناسانیده ایم هابز که ایك مختصری از عقایدش را بیان میکنیم در
جوانی درك خدمت فرنسیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده
ولیکن بیش از او ببرهان قیاس و فلسفهٔ اولی توجّه داشته و از اینجهت
به دکارت نزدیکتر است و با فیلسوف فرانسوی معاصر بوده و ازفضلائی
است که بر رأی های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است .

تعریفی که هابز از فلسفه میکند اینست : شناختِ معلولها بعلّت و
شناخت علتها بمعلولشان بوسیلهٔ استدلال درست . استدلال وفکر درست

---

۱ - Leviathan نام اژدهای هولناکی است که در تورات مذکور است و
مقصود مصنف از این اژدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد.

۲ - De Cive ومقصود سیاست مدن است .

یعنی جمع کردن معلومات باهم یا جدا کردن آنها از یکدیگر، بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هرچه هست موضوع فلسفه و علم نمیتواند شد و مربوط بدین و ایمان است .

پس علم و فلسفه با جسم سرو کار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدنهای حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و ملل (اخلاق و سیاست) و در همهٔ این علوم مدار عمل بر تجربه وحس است و فکر و تعقّل نیز بنیادش برحس‌است. محسوسات بوسیلهٔ حافظه در ذهن اندوخته میشود و معلومات را تشکیل میدهد که جمع و تفریق آنها فکر وتعقّل را میسازد .

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث میشود و بوسیلهٔ اعصاب بمغز انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغزو بدن انسان واقع میشود چیزی نیست و حادثات و عوارضی که بنظر ما میرسد همه توّهم است چنانکه بتجربه می بینیم که چون بچشم ضربتی وارد میآید اگر چه درشب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنائی حس میشود و حال آنکه نوری در میان نیست .

نفس یاروح (روان) هم‌امرغیرجسمانی نیست‌ومیان حیوان وانسان تفاوت در شدّت و ضعف مدارك است . وما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلّطند و اختیاری از خود نداریم . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند و محرّك انسان در اعمال تنها مهرو کین

وبیم و امید است . هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر با زندگانی ملایم و مساعد است خوش آیند میباشد وانسان آنرا خواهان است واگر منافی و مزاحم باشد نا خوش آیند است و شخص ازان میگریزد . مبدأ رنج و خوشی والم و لذّت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند جز گرائیدن بخوشی و پرهیز از نا خوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش برسود و زیان است ونیك وبد اموری نسبی میباشند یعنی حُسن و قبح امور برحسب سود و زیان آنهاست و نیك و بد و دادو بیداد در نفس امر و حدّ ذات حقیقت ندارد وآنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیك است و داد است پس مایهٔ کار های انسان خود خواهی است. دینداری ازترس کیفر و عذاب است و حتّی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان میآورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد .

اکنون هیئت اجتماعیه را بنظر بگیریم . بعقیدهٔ هابز اینکه گفته اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست درحال طبیعی انسان دشمن انسان است و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرگ است (۱) . هرکس هرچه میخواهد برای خود میخواهد و بضرر دیگری میخواهد بنا برین همه با همه در جنگ خواهند بود و هرکه نیرویش بیشتر است پیش میبرد و این حقّی است طبیعی جز اینکه باین وضع امنیّت میان مردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار است چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعیه امنیّت است پس مصلحت وسعادت

---

۱ ـ این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus

در اینست که وسیلهٔ استقرار امنیت را فراهم کنند و آن اینست که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پای بند عهد و پیمان شود از اینروست که مردم برحسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خودرا بآن مقیّد مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمی پذیرد پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض یکنفر نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را باینرو و زور نگاه بدارد و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست .

باری هابز درکارهای دنیا بد بین است و فلسفه اش مادّی است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می پندارد و قدری از این عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که در کشور او دست داده و ازانجهت آزار کشیده و اگر خیرو آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است . در هرحال میتوان گفت عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نمیگویند یا عمل میکنند و خلافش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است .

بخش دوم

لاك

جان لاك (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفتاد و دوسالگی در ۱۷۰٤ درگذشته است پس ازتحصیلات عمومی چون فلسفهٔ اسکولاستیك را نمی پسندید بطب پرداخت ضمناً با

---

۱ - John Locke

بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و باینواسطه در پارهٔ ازکارهای کشوری نیز دخالت یافت . بخارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است . بواسطهٔ عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود امّا جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد . در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی وسیاسی رساله های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفهٔ اوست که « تحقیق در فهم و عقل انسانی » (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است .

***

بارها گفته ایم که یکی از مسائل غامضی که ازدیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل میشود وچه اندازه حقیقت دارد و تاکجا با واقع مطابق است .

و نیز معلوم کردیم که اززمان باستان این مسئله را اینقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطهٔ حواس پنجگانه یعنی بوسیلهٔ تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیلهٔ عقل که امری مجرّد و از تن جداست درمی‌یابد، و دیدیم که بعضی ازحکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات حسّی را معتبر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان

---

۲ - بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding
بزبان فرانسه Essai sur l' entendement humain

موجود است و باید کوشید که هرچه ازان معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد . بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسّی را معتبر و مبدء علم انسان شمردند با توجّه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درك میکند و ادراك کلیّات و مجردات مخصوص عقل است . بعضی هم مانند ابیقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجهٔ محسوسات پنداشتند .

دکارت که برای فلسفهٔ طرحی نوریخت محسوسات را فقط وسیلهٔ تشخیص سودوزیان چیز های خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل میشود باواقع مطابق نیست وبنابرین درعلم اعتماد برعقل باید باشد واظهارعقیده کرد براینکه گذشته ازتصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن میشود وآنچه ذهن خود بقوهٔ متخیله جعل‌میکند معانی دیگردرذهن انسان هست که فطری‌است(۱) یعنی خاصیت روح یاعقل انسان است بعبارت دیگر آنها را خداوند در عقل‌انسان، ودیعه نهاده است. حکمای دیگرهم که کارتزین شمرده شده‌اند این عقیده را داشتند وتصدیق میکردند وپیش ازین گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده اند .

درخود انگلستان هم ازمعاصران لاك کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند ودرباب وجود معانی فطری بادکارت موافق بودند امّا لاك که در بسیاری ازچیزها بادکارت موافقت داشت درباب معانی فطری بااو مخالف شد وکتاب معتبر او کـه پیش نام بردیم یعنی «تحقیق درعقل

---

۱ ـ Idées innées

انسانی » ازاینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده ومبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاك ازمؤسسان روانشناسی علمی میباشد . اینك خلاصه واصول مطالب آن کتاب را بدست میدهیم .

☆☆☆

بعقیدهٔ لاك معلومات یعنی تصوّرات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود درذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری‌است امّا انسان از آنها آگاه نیست واین سخنی‌است بی‌معنی وتناقض دارد .

ونیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود وحال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود ومیدانیم که کودکان و وحشیان وعامیان بسیاری از معلومات را ندارند واگردرست تأمل کنیم درمی‌یابیم که معلومات انسان‌مکتسب‌و نتیجهٔ‌تجربه‌است‌جزاینکه‌بسیاری‌از آنهارا‌شخص‌از کودکی کسب میکند وباینواسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن‌معلومات‌را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذارد و همه را بتدریج درمی‌یابد .

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند و این دلیل برفطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلّم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و برفرض که چنین باشد دلیل برفطری بودن آنها نمیشود و میتوان گفت آن معانی را همه از

یکدیگر کسب میکنند .

بعضی مفهوم هارا هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاك برمیشمارد و تحقیق میکند که فطری نیستند مثلاً مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی و جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها . چنانکه درباب مفهوم خدا میگوید بسیاری ازاقوام هستند که هیچ تصوّری از خدا ندارند بلکه در زبان آنها لفظی برای این معنی نیست . از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند آیا همه تصوّری که از خدا دارند یکسان است ؟ صرف نظر از کسانیکه منکر وجود خدا هستند آیا تصوری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند ؟ و آیا این تصور هارا با این اختلافها میتوان فطری دانست ؟

و امّا اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی درنزد مردم فطری است آنهم اشتباه است . بعضی خواهشها و آرزوهارا میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری از رنج امّا اینها طبایع است نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن وقبح درمردم عمومیّت ندارد وبسا امور در نزد قومی زشت است و درنزد قوم دیگر زیباست . بعضی چیزها در یك دیانت ممنوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح . بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم میخورند واینکاررا نه برسبیل اتفاق و از روی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز ومستحسن میدانند . از این گذشته چیزهائی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بپرسی چرا نیکو یاواجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری

میگوید چون شرافت انسان اینقسم مقتضی‌است سومی میگوید دل گواهی میدهد پس با این اختلافات چگونه میتوان این اصول را فطری دانست؟ وچه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می بینی فلان پیرزن یا فلان دایـه در کودکی بذهن مـا فرو برده و بطول زمان وانس وعادت برای ما حکم خدا و عقیدهٔ صحیح شده ومانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنهارا واجب دانسته ایم.

و چون معانی و تصوّرها فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته میشود بطریق اولی فطری نخواهد بود والبته مقصود این نیست که در عالـم حقایقی نیست و اصول و قواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد وقوانینی برحسب طبیعت بر آن حاکم‌است امّا این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان بفطرت معلوم باشد وحاجت باکتساب نداشته باشد

درفطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده اند بعضی احکام و قضایا مورد تصدیق همه‌کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند چنین پنداشته اند که از روزی که بدنیا آمده اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته اند پس دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها برنیامده اند. بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری او میباشد.

و نیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد و وجدان (۱) حکم میکند ولیکن اگـر

---

۱ - Conscience

درست تأمّل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس بیك چیز گواهی نمیدهد وچه بسیار چیزها هست که دل بآنها گواهی میدهد ووجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر ازین بود وحسن و قبح کارها بفطرت معلوم بود بتعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود .

در فصل پیش گفتیم که لایبنیتس با لاك درین عقیده مخالفت کرد ودرمقابل کتاب او که این تحقیقات درجزء اول آن بعمل آمده و تحقیقات دیگرش هم در بارهٔ علم انسان همه مبتنی برهمین نظراست کتابی بنام «تحقیقات تازه در بارهٔ فهم و عقل انسانی» نکاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و پنهان است و اینکه میگوئیم معانی برای انسان فطری است غرض این نیست که همهٔ معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل موجود است بلکه غرض اینست که انسان قوهٔ درك و کشف آن معانی را دارد و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی بود نمیتوانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان بهیچ وسیله نمیتوان آن معانی را وارد نمود و اشتباه لاك از اینجا برخاسته است که حقایق واجب و ضروری را باحقایق ممکن وعادی فرق نگذاشته است و اگر فرق گذاشته بود بر میخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض ومانند آنهاچاره ندارد از اینکه درعقل انسان بفطرت موجود باشد ومعلومات وتصوراتی که میتوان گفت بتجربه و مشاهده برانسان معلوم میشود فقط آنهاست که عقل بوجوبشان حکم

نمیکند و از انکارشان امتناع ندارد (۱)

☆☆☆

مندرجات کتاب لاك منحصر بنفی معانی فطری نیست و پس ازفراغ از این مبحث وارد میشود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مدّ نظر میگذراند و از جهات چند تقسیم میکند و منشأ آنها را بدست میدهد و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد و درچگونگی آنها بتفصیل تحقیق میکند و نکته سنجی های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسانرا که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد و چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیّت حصول علم و معرفت را بوسیلهٔ آن معانی و مفهومها در نظر میگیرد وما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنهـا را باشاره میگذرانیم تا نمونهٔ از تحقیقات او باشد. میگوید :

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکّر و تعقّل برای او دست میدهد و تعقّل معلومات حاصل در ذهن را میپرورد و میورزد. مطالعه در احوال کودکان این

---

۱ - این تحقیقات از باب اول کتاب لاك بانظر بباب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است.

سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطهٔ تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقّل وسعت می یابد ودر هرحال هیچیك از معلومات و تصورات نیست که بیکی از این دو مبدأ یعنی حس و فکر منتهی نشود وفکر و تعقّل هم پس‌ازان پیش میآید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد و اینکه گفته اند نفس دائماً در حال تفکر است مسلّم نیست و خلاف مشهود است و این ادّعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است و حرکتش دیده نمیشود یا بگویند شکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجّه نیست .

باری ذهن در امرعلم بکلی منفعل است مانند آئینه که در او عکس میافتد و تعقّل هراندازه عالی باشد جز حسّ و مشاهدهٔ درونی منشأ دیگر ندارد و از عبارات معروف لاك است که « جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست » و جواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است « آری جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل » چون خود لاك منکر عقل نیست .

تصوّر (یامفهوم یامعنی)(۱) دوقسم است بسیط و مرکّب . مفهوم بسیط بوسیلهٔ حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنها را بقوهٔ فاعلی با هم جمع میکند و معانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جز این دوقسم معنی نمیتواند در برداشته باشد وهمچنانکه انسان نسبت بامورمادی

---

۲ ـ یاد آوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمهٔ Idèe است باعتبارات مختلف و هرسه را میاوریم تا برای اهـل اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه‌را علم یا معلوم ترجمه کنیم .

جز جمع و تفریق مواد کاری نمیتواند بکند و نه یك ذره میتواند ایجاد نماید و نه یك ذرّه را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی و تصوّرات هم چنین است.

بعضی از تصوّرات بسیط از راه یك حسّ تنها حاصل میشود مانند رنگ و آواز و مزه و بو و گرمی و سردی و یکی از آن تصورات مهم که بوسیلهٔ لامسه حاصل میشود تصور جرم (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است. بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل میشود و بیشتری بواسطهٔ باصره و لامسه مانند زمان و بعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل. تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراك است و اراده وقدرت و وجود و وحدت و الم و لذّت و مانند آنها.

تصورات و معانی بعضی مثبت‌اند و بعضی منفی. تصورهای مثبت مانند گرمی و روشنائی است و تصورهای منفی مانند سردی و تاریکی.

آنچه در عقل وارد میشود و ذهن درك میکند تصور یا معنی یا مفهوم است ولی قوّهٔ راکه در چیزها هست که تصوّر را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلا سفیدی درذهن مفهوم یامعنی یاتصوراست و دربرف خاصیت است و خاصیت دوقسم است. بعضی ذاتی جسمند واز آن منفك نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل وعدد و حرکت یاسکون. بعضی خاصیت‌ها مربوط بذات جسم نیستند وعرضی‌اند و فقط احساساتی هستند که بواسطهٔ خاصیت‌های نخستین درذهن ایجاد میشوند مانند رنگ وبو و آنها را خاصیّت های دومین میگوئیم.

---

۱ - مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (بفرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است و ما جرم را مناسب تر دانستیم

۲ - Qualité

ایجاد مفهومات در عقل بواسطهٔ اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراك(۱) که نخستین مرحلهٔ علم است. دوم حفظ(۲) که معلومات را درذهن نگاه میدارد و درموقع بیاد(۳) میاورد. سوم تمیز(٤) که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش(٥) که نسبت میان معلومات را در مییابد. پنجم ترکیب(٦) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یاانتزاع(۷) که یك معنی جزئی را که ازمشاهدهٔ یك فرد معلوم شده ازمقارناتیکه همراه دارد جدا میکند و مفهوم کلی میسازد.

ازین شش قوه که برشمردیم پنج اول میان حیوان وانسان مشترك است وششمی مخصوص انسان است، وسه قوهٔ اول فقط انفعالی است و درسه قوهٔ آخر نفس فعالیّت دارد وبواسطهٔ این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را میسازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصورحالات (۸) تصورذوات(۹) تصور اضافات(۱۰).

مثلا تصوّر مکان وشکل ودوری (مسافت) حالتهای ترکیبی هستند ازتصور بسیط بعد که بباصره ولامسه حاصل شده‌اند، وتصور موقع وساعت وروز وسال ومانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان وپی درپی بودن چیزها که بواسطهٔ پیاپی آمدن تصورات درذهن حاصل میشوند و تصور

---

۱ - Perception ۲ - Rétention ۳ - Mémoire
٤ - Discernement ٥ - Comparaison ٦ - Composition
۷ - Abstraction ۸ - Idées de modes
۹ - Idées de substances ۱۰ - Idées de relation

متناهی و نامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیّت و مقدار میباشد. واگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا بذهن ماوارد شده در صورتیکه چیزی در خارج نیافته‌ایم که زمان یا مقدارش بی نهایت باشد لاك جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند. تصور نامتناهی چنانکه لفظش دلالت دارد ازنفی حد ونهایت حاصل میشود بواسطهٔ اینکه ذهن توانائی دارد که برهرمقداری مقداری تازه بیفزاید و لازم نیست بی نهایتی را بطور مثبت ادراك کند ونباید اشتباه کرد تصور بی نهایت بودن زمان یافضایاعدد رابا تصور زمان یابعد یاعدد بی‌نهایت، چه‌بی‌نهایت‌بودن‌مقداررامیتوان پذیرفت بواسطهٔ همینکه میتوانیم برهرمقداری مقدار دیگر بیفزائیم امّا مقدار بی نهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراك وذهن ماگنجایش مقدار بی‌نهایت راندارد بعبارت دیگر بی نهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق میتوان کرد امّاتصور نمیتوان نمود.

یکی دیگر از این تصورها تصور قدرت وتوانائی است یعنی‌چون تغیّر را در چیزی می‌بینیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغیّر را سبب شد تصوّر توانائی برانفعال برای چیز نخستین و تصور توانائی فعل برای چیز دوّمین بذهن میآید و بهترین وجه ادراك توانائی آنست که شخص درخود مشاهده میکند که فکری یا عملی رامیتواند بکند ومیتواند نکند و از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل میشود که توانائی برفعل یا ترك فعل است وچون اراده را بکار بیندازیم آنرا عزم وقصد گوئیم

امّا تصور ذوات این قسم روی میدهد که ذهن در بعضی موارد

متوجه میشود که یك عدّه از تصورات بسیط که بوسیلهٔ حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابرین مجموع آن تصورات را یك چیز میانگارد. مثلاً ذاتی که آنرا خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنائی و گرمی و حرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه باهمند یک چیز پنداشته شده و آنرا خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق بتشخیص جوهر و عرض قائل شده اند و فرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط رادر ذهن تولید میکند و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده‌اند ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی میگویند زمین برروی شاخ گاو است و گاو بر پشت سنگ پشت و سنگ پشت در آب است و چون بپرسی آب در کجاست درمیمانند. حکماهم ازاینجهت گرفتار مشکلات شده‌اند که در حالی که انسان جز براعراض بر چیزی معرفت ندارد خواسته‌اند ازاعراض تجاوز کنند و گمان کرده‌اند بر حقیقت معرفت یافته‌اند.

آمدیم برسر تصور اضافات که عبارتست از نسبت دادن چیزی بچیزی. مهم‌ترین آنها تصور علّت و معلول است باین معنی که چون تبدّلهائی همواره بریك سان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدّلها رامیدهند پس آن تبدلها را معلول و چیزهائی که این تبدیلها را میکنند علت مینامیم. و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل میشود.

کهنگی وتازگی و پیری وجوانی و پس و پیش و زیر وبالا و شدید

وضعیف ومانند آنهاتصورهای اضافی هستند که مربوط بزمان ومکان و کمیت میباشند. ملاحظات دیگری که درخصوص تصورات هست اینست که بعضی از آنها روشنند و بعضی تیره و مبهم و بعضی حقیقی هستند یعنی بازاء آنها حقیقتی درخارج هست وبعضی موهوم وتخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی وتصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند بعضی حقیقی و بعضی مخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (برحسب اینکه حقیقت آنها را تمام میدانیم یااینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) وبعضی صحیح اند وبعضی غلط و در بارهٔ همهٔ این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآنها بپردازیم سخن دراز میشود (١) وما چنانکه پیش گفته ایم فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لاك را بدست میدهیم و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی وچگونگی آنها و نکاتی که در آنها هست و استفادهٔ که از آنهامیتوان کردو اموری که از آنها باید پرهیز کرد تاخطادست ندهد وبسیاری ازجزئیات آنها ناچار تن میزنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ماشرح و بسط دارد وهمه قابل توجه است .

☆☆☆

نظر باینکه انسان معانی ذهنی خود را بلفظ درمیاورد و میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست پس لاك بمناسبت تحقیق در معانی بمبحث الفاظ نیز وارد شده ویکی از مؤسسان فلسفهٔ لغت گردیده است و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را باشاره خاطر نشان کنیم ازاینقرار :

---

١ - این تحقیقات از باب دوم از کتاب لاك گرفته شده است .

خداوند چون طبع انسان را مدنی واجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند بایکدیگر مرتبط باشند قوه و آلت سخنگوئی بایشان داده است ازاینرومردم جعل الفاظ کرده اند یعنی بعضی صوتها را نمایندهٔ بعضی معانی قرارداده اند واینکاررا فقط باختیار خودکرده اند وازهیچ سوالزامی نداشته وبرعایت شرایط خاصّی مقیّد نبوده اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ ومعانی مناسبت وارتباط طبیعی وضروری فرض کرده اند خطاست چه اگرچنین بود نوع بشر همه یك زبان داشتند وحال آنکه چنین نیست سهل است اهل یك زبان هم همیشه سخن یکدیگررا بدرستی فهم نمیکنند .

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم درمی یابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند معانی جزئی است نخستین الفاظی که میگویند مادر وپدر ودایه است ولیکن وقتیکه مادر میگویند شخص مادر خود را در نظر دارند نه مادر را بطورکلی، پس از آن چون مردان و زنان دیگر میبینند که شبیه بپدر ومادر ایشان هستند کم کم معنی کلی مرد یازن در ذهن ایشان حاصل میشود و یقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده وهمه الفاظی که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است وچون چیز هائی که باآنها سروکار پیدا میکردند واموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شدناچار برای اینکه الفاظ بیشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی رادرآنها کنارگذاشته و بهمه چیز های متشابه یك نام داده و مشابهت هارا انتزاع کرده اند وباینوجه معانی کلّی در ذهن انسان ساخته شده است . پس کلّی حقیقتی ندارد وذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است واینهمه مباحثاتی که دربارهٔ حقیقت کلیّات کرده اند پوچ و بیحاصل

بوده است . اینکه برای انواع موجودات حدود مشخّص فرض کرده و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیّت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده و متوجه نشده اند که موجودات همواره در حال تغییرو تبدیلند و درقالبهای ثابت ریخته نشده‌اند ومقولات ده‌گانه و صور نوعی و نفس نباتی وحیوانی و بسیاری‌دیگرازامور که بطورکلی گفته میشود فقط لفظ وصوتند که‌ضعف ادراك‌بشر آنهاراسرپوش‌نادانی‌خود قرارداده‌است .

نکتهٔ دیگراینکه‌همچنانکه معانی‌اولی که‌درذهن‌انسان تشکیل‌میشود ناشی ازحس است الفاظی هم که بشرجعل کرده درآغازهمه برای‌محسوسات بوده سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوهٔ تجرید وانتزاع پیدا کرده کم‌کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را بمعانی معقول دلالت داده اند و حتی الفاظی که برکار وعمل وبرچیزهائی که یکسره ازحس دورمیباشند دلالت میکنند درآغاز از محسوسات بر آمده اند وشاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی‌مفهومهای معنوی را بالفاظ مربوط باحساسات تعبیرمیکنیم مثلا میگوئیم از فلان کار سیرشدم و بفلان امر تشنه ام و از فلان کس دل بر کندم و نیز میدانیم که انگاشتن از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند و یقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را میتوانستیم معلوم کنیم میدیدیم که همهٔ معقولات بمحسوسات منتهی میشوند .

پس الفاظ همه در آغاز دال بر جزئیات بوده اند و معلوم کردیم که همه‌بر محسوسات دلالت داشته اند و کم کم باستعاره وبرحسب مناسبت

---

۱ ـ شواهدی که لاك برای امثال این الفاظ آورده البته از زبان انگلیسی است و چیزهای دیگری است . ما از زبان فارسی شواهد آوردیم تا خوانندگانی که زبان خارج نمیدانند دریابند .

بمعقولات نقل شده اند (۱).

☆☆☆

باب آخر کتاب لاك درچگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان است وخلاصهٔ تحقیقاتش اینکه دانش چیزی نیست مگر درك سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی که در ذهن ما هست، بعبارت دیگر احکامی است که ذهن ما درمناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی(۲)) وغیریت (این نه آنی(۳)) مساوات یعنی اینکه دوتصوررا تشخیص بدهیم که یکی هستند و با هم مساویند و عین یکدیگرند وبگوئیم این همانست مانند اینکه سه چهار تا دوازده تاست، و غیریت آنست که یکی غیر از دیگری است وبگوئیم این نه آنست مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند نسبت پدر بپسر یانسبت بزرگتر بکوچکتر یانسبت مشابهت وبی شباهتی. سوم مقارنه است یعنی اینکه دو چیز با هم باشند (همبودی(٤)) مانند اینکه هواسرد است یا برف گرم نیست که عبارتست ازاثبات یانفی سردی و گرمی برای هوا وبرف. چهارم تصدیق بوجود تحقّقی برای چیزی که تصورش را داریم مانند اینکه خداموجود است واین چهار قسم نسبت را میتوان بدوقسم برگردانید که اضافه و وجود باشد زیرا که اینهمانی واین نه آنی وهمبودی (مساوات وغیریت ومقارنه) رامیتوان ازمقولهٔ

---

۱ - این تحقیقات از باب سوم کتاب لاك گرفته شده است. ۲ - Identité

۳ - Diversité ٤ - Coexistence اصطلاحات فارسی که برای اینهمانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمیدانم وگمانم اینست که بآسانی مأنوس میتوانند شد و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب تر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد.

اضافه شمرد . پس دانش واقعی میشود اثبات یانفیِ اضافه و اثبات یا نفیِ وجود خارجی برای مفهومات وتصوراتی که در ذهن داریم .

دانش گاه وجدانی و حضوری است و آن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراك و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود واینکه سه بایك و دو برابر است و اینکه مثلث غیر ازمربّع است و این قسم از علم کاملاً یقینی‌است، وگاه کسبی وتعقلی است وآن وقتی است که برای درك نسبت میان دو معنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند واین تعقل و استدلال است مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد والبته این قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود ویقین در او بسته بایلست که تصور های واسطه وجدانی و حضوری باشند .

از این دوقسم دانش که بگذریم هرآگاهی که برای ما دست دهد گمان و پندار است .

قسم سوّم از دانش آنست که بواسطه حس حاصل میشود وهرچند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ولیکن البته یقین برآنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعقّلی نیست و از نظر علمی وفلسفی میتوان آنرا در زمرهٔ گمانها و پندارها بشمار آورد ولی درامور زندگانی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت .

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درك سازگاری یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازهٔ دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر

نمیرود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنا برین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم . مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوهٔ ادراك داده یا نداده است و علم ما برنفس خودمان مسلم هست امّا از حقیقت اوچیزی نمیدانیم واگر در تحقیقاتی که در باب تجرّد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت ویقین نه بمجرّد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادّی بودن، وهمچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراك دو امر متباینند یا نه و همچنین ربط میان خاصیتهای نخستین ودومین چیز هارا نمیدانیم مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل یا حرکت جسم با رنگ وبو و مزهٔ آن چه مناسبت دارد وچه میشود که این چیز سبز است و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است .

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یانفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقّق شود .

این دانش واقعی درروابط تصورات بسیط و مرکّبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرّد اینست که نسبت میان آنهارا درك کنیم وازهمین راه میتوان بر آنها اطمینان ویقین کرد امّا درتصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است و روابط و خاصیتهای نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرك نسبت میان آنها حاصل نمیشود و باید بتجربه معلوم شود که

آن تصور ها با مصداق خارجی مطابقت دارد یانـه اینست کـه در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانـند آنها بمجرّد تعقّـل میتوان یقین بحقیقت کرد و در علوم طبیعی تعقّل و استدلال کفـایت نمیکنـد و باید بمشاهده و تجربه پرداخت .

تا اینجا گفتگو از ماهیّات بود امّا علم بوجود سه قسم است: علم بوجود خود، علم بوجود خدا، علم بوجود اشیا .

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است .

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خود یقین داریم و میدانیم که وجود ما حادث است و همه وقت نبوده است و نیز عقـل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که مارا ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است وچون مارا دیگری بوجود آورده است پس هرچه درما هست ازاوست پس او قدرتش کامل است و چون مـا عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است . ودلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجود های جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد کـه قدیم باشد و دیگری اورا بوجود نیاورده باشد . از طرف دیگر میدانیم کـه ذات دو قسم میتواند باشد مدرك و بی ادراك و هیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی‌ادراك ادراك ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده وهست مدرك است و مجرّد هم هست چون میدانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست .

وامّا علم ما باشیاء بوسیلهٔ حواس دست میدهد که دربارهٔ آنها پیش ازین بتفصیل گفتگو کرده ایم .

☆☆☆

اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاك وارد شویم اگرچه برسبیل اشاره و درکمال اختصار باشد ازگفتگو های دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است . همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاك جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تازهٔ انداخته و نخستین کسی است که بشیوهٔ تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده و این بحث را باین روش آغاز کرده و با شرح و بسط هرچه تمام تر از جهات گوناگون در آن مطالعات بعمل آورده و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود وبحلّ آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو محقّقان آینده گردیده است . البته تحقیقات او کامل نیست وهمه را هم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان خصوصا محقّقان سدهٔ هیجدهم تأثیر کلّی داشته و هنوز محل ملاحظه و مورد استفاده است وکوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمهٔ تحقیقات کانت و صاحبنظران دیگر که ازین پس معرفی خواهیم کرد شده است وشکی نیست دراینکه لاك ازاشخاصی است که بجدّ و بصداقت در جستجوی حقیقت بوده اند .

☆☆☆

لاك در حکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد و دراین رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سدهٔ هیجدهم واقع شده و منتهی بشیوهٔ حکومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است .

در حکمت عملی لاك راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده و بیشتر بسیاست نظر انداخته است . بعقیدهٔ لاک هابز در اشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ و جدال و چیره بودن نیرومندان بر ضعیفان است این حال طبیعی را برای جانوران میتوان تصدیق کرد امّا برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود مسلط باشد، افراد نوع بشر آزادگانند که هم مختاروهم بایکدیگر برابرند ونتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هر کس هرچه بکند حق دارد، راستی اینست که هر کس فقط حق تسلط برنفس خویش دارد وحق تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است ومبنای مال یعنی مالکیت کاراست بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج وکارخود فراهم میکند مال اوست ودیگران بران حقّی ندارند حقّ حیازت هم درواقع ناشی از کاراست وحق تصرف جزبراین اساس نیست ولی مشروط بدوشرط است یکی اینکه متصرف مال را بهدر ندهد وعاطل نگذارد دوم اینکه دیگرانرا ممنوع ومحروم نسازد وحدّ اعتدال را رعایت کند .

لاك ازکسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند. تسلط پدررا هم برفرزند محدود وموقت میداند باین معنی که پدررا برفرزند تسلط داده اند که اورا بپرورد تانفسی آزاد شود همینکه پرورده شد از پدر اختیار سلب میگردد و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه باید آن فرزندرا ازاختیار او بیرون بیاورد.

با اینهمه تسلط پدر برفرزند حقّی طبیعی است امّا تسلط حکومت برملت بنابرمواضعه است و درین باب هابز درست میگفت و بیان مطلب

اینست که مردم در آغاز همه آزاد وخود سر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند و امنیت جانی و مالی بر قرار باشد و برای این مقصود انسان دوحق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود برنفس وبرمال دوم حق جبران خسارات وصدمات و آن بصورت مجازات و کیفر درمیآید ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط برنفس ومال وحق کیفر دادن بمتخلف و متعدی را افراد نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوهٔ داد وری وامیگذارند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازم است بنا برین قوهٔ قانون گزاری لازم است وچون قانون باید اجرا شود قوهٔ اجرا برقرارمیشود وازشعب قوهٔ اجرا قوهٔ حفظ حقوق است درمقابل بیگانگان که بجنگ یاوسایل مسالمت آمیز بعمل میآید .

سپس لاك حدود اختیارات قوهٔ قانونگزاری و اجرا و داوری را شرح میدهد وحقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند وماحاجت نداریم بشرح آنها بپردازیم چون تقریبا همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشورهائی که حکومت مشروطه دارند مضبوط ومرعی میباشد .

از جمله تحقیقات لاك بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم و روابط میان خدا و خلق وحکومت برای مردم دین و مذهب نباید معیّن کند فقط عملیاتی را که منافی خیر و صلاح عامه است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده وایمان متعرض کسی نباید شد وهمچنین ارباب دیانت هم

بکارهای حکومت نباید مداخله کنند و لاك درچگونگی دین عیسوی نیز رساله‌های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان‌را معتقد کند که باید برگ وساز هائی که بدین افزوده‌اند ترك کنند و بسادگی وپیراستگی آن بپردازند واگر هم نمیتوانند بریك مذهب متفقّ باشندنسبت بیکدیگر اغماض و تحمل و سازگاری داشته باشند.

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاك مباحثات کرده و دستورهای نیکو داده است که بسیاری از آنها را اروپائیان منظورداشته ومیدارند و حاجت به‌بیان آن نیست وبکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود.

از این مختصر که در فلسفهٔ لاك بیان کردیم مقام بلند او و تأثیر مهمی که درافکار اروپائیان داشته است روشن میشود. درروان شناسی و تحقیق چگونگی علم وعقل به‌کنند یاك (١) رهبری کرده و سررشته بدست کانت(٢) داده ودر علم سیاست راهنمای روسو(٣) ومنتسکیو(٤) ودرعلم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که بانظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده‌اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرّفی خواهیم کرد.

از خصایص لاك اعتدال‌مزاج وفکر اوست و از اینرو غالباً چون میخواهند نام او را ببرند اورا لاك خردمند میگویند.

١- Condillac ٢- Kant ٣- Rousseau ٤- Montesquieu

بخش سوم

نیوتن [1]

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است و گرنه درمباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او درعلوم ریاضی وطبیعی چنان مهم است که از یادآوری او صرف نظر نمیتوان کرد خاصّه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان ودانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنابرین خود او هم اگر ازحکما بشمار نرود حکمای بعد از او درنظرهائیکه نسبت بامورعالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند .

درشرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم . ازفضلای انگلیسی سدهٔ هفدهم است . در ١٦٤٢ زاده و در ١٧٢٧ در هشتاد و پنج سالگی در گذشته است. شغل مهم او کارهای علمی واستادی در دانشگاه کمبریج(٢) وعضویت وریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است. بعضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شده ولیکن در این مقام اهمیّتی درنیافته است. چندی هم بریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است .

نیوتن درریاضیات تصرفات چند دارد که ازهمه مهمتر اختراعی است(٣) شبیه بمحاسبهٔ جامعه وفاضله که لایبنیتس مخترع آن است و درشرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کرده ایم . دراهمیّت اختراع این دوحکیم آلمانی و انگلیسی هرچه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید .

Calcul des fluxions - ٣ Cambridge -٢ Isaac Newton - ١

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیّت است کشف قانون جاذبهٔ عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان اززمینی و آسمانی جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین علت است و منشأ حرکات ماه و ستاره های آسمان همان امری‌است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین وعلت سنگینی آنهامیشود و قاعدهٔ این قوهٔ جاذبه را بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمیّت آن در هیئت عالم برخورده اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدر توجه میدهیم که از لفظ جاذبه که دراین مورد گفته میشود نباید اشتباه کرد و تصورنمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه در عالم واقع میشود مثل اینست که اجسام جاذب و مجذوب یکدیگر باشند(۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثار چنان‌است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم. دراین سالهای اخیر دراین مبحث تحقیقاتی هم شده‌است که بیان آنهااینجااقتضا ندارد. درهر حال اکتشاف نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیهٔ جهان بمنزلهٔ یك دستگاه ماشینی است.

تأثیر و نتیجهٔ این اکتشاف در هیئت و نجوم و علم حیل(۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرّکه) و کلیهٔ علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید بمراجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیهٔ نور و چگونگی رنگهاست که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تا زمان نیوتن از حقیقت نور ورنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود و هر چه

---

۱ - Tout se passe comme si les corps s'attirent

۲ - la Mécanique

دراین باب گفته بودند بی مأخذ وواهی بود . نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگهاست و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون برجسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگهارا فرو میبرد و بعضی را پس میدهد و منعکس میکند و رنگی را که پس میدهد بچشم ما میرسد و ما جسم را بآن رنگ می بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتابیده است تارنگی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است .

مرکّب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون و تجزیهٔ آن بواسطهٔ اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجهٔ اختلاف انکسار شعاع های نوراست نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته ازان مسبوقند و ازانجمله کشفی است که بعد ها در خواص اشعهٔ نور کرده اند که از انرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردی که دسترس بخود آنها نیست. مثلاً بواسطه اشعهٔ نور ستارگان میتوان دانست که در آنها چه موادی موجود است و همچنین از چگونگی نور ستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد ودانست که بما نزدیك میشوند یادور میروند وبچه سرعت حرکت میکنند .

نیوتن گذشته از معلوماتی که بحساب یا بمشاهده و تجربه حاصل میکرد قوهٔ فرض و اظهار نظر نیز داشت چنانکه در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرّات خردی است که از جسم نورانی صادر میشود و بسرعت فوق العاده در فضا سیر میکند و این فرض را فرض فیضان نور (۱) میگویند ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی

---

۱ - Théorie de l' émission

هویگنس (۱) هلاندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلایل چند در نزد علما مقبول شد و برفرض نیوتن ترجیح یافت و آن این بود که فضای عالم پر از مادهٔ رقیق لطیفی است موسوم به اثیر (۲) که آن بواسطهٔ اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آب دریاچه که از اثر باد بتموج در میآید در اثیر هم موجهای نور تشکیل میگردد و درفضا سیر میکند و این فرض تموّج (۳) تا چند سال پیش مسلّم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلایلی ازان عدول کردند و بفرض فیضان برگشتند و بعضی هم رائی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی میکند وما دراینجا نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم . ضمناً خاطر نشان میکنیم که درهمین سدهٔ هفدهم بعضی از دانشمندان وسیلهٔ اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند و معلوم شد که هرچند سرعت سیرش فوق العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش ازان فرض کرده بودند آنی نیست و همین فقره هم درتحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری ازمسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیّت تام پیدا کرده است .

☆☆☆

سیر حکمت را در اروپا درسدهٔ هفدهم اجمالاً باز نمودیم و دانسته شد که درنتیجهٔ تعلیمات فلسفی فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کپلر آلمانی و گالیلهٔ ایطالیائی وهاروه انگلیسی در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید. معرّفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس ولاک کردیم نمایان ساخت که

---

۱ - Christian Huygens ۲ - Ether
۳ - Théorie de l' Ondulation

چه نظریات بلند بدیع درفلسفه بظهور رسید و از اشاراتی که باکتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که از هویگنس دانشمند هلاندی که پیش ازین از او نام بردیم و بفرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم زیرا که اوهم از علمای بزرگ ریاضی و مؤسسان علم حیل است و اثر مهمّ او گذشته از فرض تموّج نور اختراع ساعت است که حرکات منظّم آونگ (۱) را وسیلهٔ اندازه گرفتن زمان قرار داد .

در نتیجهٔ کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر - که چون باین اهمیّت نیستند ازنام بردن آنها تن میزنیم - هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب وبربنیاد تازه گذاشته شد . علم حیل یعنی علم بحرکات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد . علوم ریاضی دامنهٔ پهناوری دریافت . در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهمّ بعمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که درعلم دست داد ازعوامل مهم یکی انجمنهای علمی بود که در انگلیس و فرانسه و آلمان تشکیل شد و تحقیق علمی را از اونیورسیته ها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیرو رو کردن کتاب های کهنه بودند . دیگر روزنامه ها و مطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند و باینوسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست میداد آگاه میشد . رصدخانه های چند نیز در کشور های مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد و

---

۱ - Pendule

کارهای علمی را برای دانشمندان آسان میکرد . اختراع وتکمیل دوربین مایهٔ کشف اقمار سیّارات و کمربند زحل واوضاع سطح کرهٔ ماه وسیّارات وتشخیص حرکت وضعی آنها وبسی چیزهای دیگرشد . اختراع ذرّه بین دانشمندان را بمشاهدهٔ جانور های نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آنها و گیاهها و دانه های سفید و سرخ خون و مانند این چیزها موفق گردانید . اختراع ساعت تعیین زمان و مدّت حوادث طبیعی را آسان کرد . اندازه گرفتن درجهٔ نصف النهار سبب شد که ابعاد کرهٔ زمین نزدیك بحقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافات آسمانی را نیز میسّر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را رو بکمال برد و هرچه این قبیل معلومات افزون شد بروسعت نظر دانشمندان افزود ودرحکمت و فلسفه نیز افقهای تازه و وسیع ظاهر نمود واینك باید بتحقیقات فلسفی حکمای سدهٔ هیجدهم و ما بعد بپردازیم و چون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را در سدهٔ هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنبالهٔ همین سخن باشد پس ازان بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه بآلمان میرویم و ازکانت که یکی ازبزرگترین حکماست گفتگو بمیان میآوریم .

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

بخش اول

برکلی

جرج برکلی (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نمو یافته و برشد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع بنگارش فلسفه خود نموده است. درعقیدهٔ دینی مسیحی راسخ بود وبصنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانیکه در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت. گذشته از فلسفه بمعلومات دیگر از جغرافیا وباستان شناسی (۲) وامور اقتصادی نیز متوجّه‌بود. مسافرت بسیار کرده و مردی بزرگوار و باکرامت نفس بوده است. وفاتش در ۱۷۵۳ روی داده است. کتابها ورساله های چند نوشته است که آنچه مهم تر است یکی کتابی است در «چکونگی ابصار» (۳) و دیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (٤) ویکی دیگر درهمان موضوع به بیان دیگرموسوم

---

۱ - George Berkeley ۲ - Archéologie

۳ - Essai d' une nouvelle théorie de la vision

٤ - Principes de la connaissance humaine

به « مکالمات میان هیلاس و فیلونوس » (۱) و یکی دیگر موسوم به « السیفرون (۲) یا خرده فیلسوف » و یکی دیگر بنام « آب قطران » (۳) که آخرین تصنیف مهم اوست و در آن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است .

برکلی فیلسوفی عالیمقام است و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش و لایبنیتس ولاك نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالاً از اینقرار است .

نخست باید باز یاد آوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی وروحانی . جسم را بی ادراک و بیشعور میدانستند و علم و ادراك را بروح (نفس) منتسب میساختند و آنرا دو قسم قلمداد میکردند حسّی و عقلی، ودیدیم که لایبنیتس اصل وجود را روحانی شمرد و همه موجودات را بدرجات مختلف مدرک انگاشت و بالاخره لاك حس را مبدأ کل علم پنداشت و اظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درك میکند خاصیتهائی است که باصطلاح پیشینیان عرض ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده اند و حقیقت آن معلوم نیست. وخاصیتهای اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیتهای نخستین اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعد و شکل و حرکت) و بعضی خاصیتهای دومین‌اند (بو ورنگ ومزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند ووجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسّند .

---

۱ - Dialogues entre Hylas et Philonous

۲ - Alciphron ۳ - Siris یا Les vertus de l' eau de goudron

برکلی هم دو قسم بودن موجودات وهم دو قسم بودن خاصیتهای جسم را منکر شد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصوراتیست که از راه حس برای او حاصل میشود .

توضیح آنکه برکلی در نفی وجود جسم و مادیات از لایبنیتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگر اینکه ادراك کننده باشد یا ادراك بتواند بشود . آنچه ادراك کننده است شبهۀ نیست در اینکه روح است امّا آنچه ادراك میشود جز تصوّراتی که در ذهن ما صورت می بندد چیزی نیست و اینکه مردم تصوّرات ذهنی را نماینـده و عکس اشیاء خارجی میدانند و چنین می پندارند که وجود آن اشیاءرا ادراك میکنند اشتباه است زیرا که آن اشیاء یا ادراك شدنی هستند یا نیستند اگر ادراك شدنی نیستند موجود دانستن آنها معنی ندارد واگر بگوئید ادراك میشوند ادراك ما از آنها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست ؟ این چیز هائیکه برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که بتوسّط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك میکنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می پندارند وموضوع اعراض میخوانند و درخارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند جز مجموعۀ از تصورات ذهنی چیزی نیستند . و در اینجا برکلی از لاك هم بالاتر رفته است زیرا که لاك برای بُعد وحرکت وشکل وجود حقیقی قائل بود وآنها را خاصیّت نخستین جسم میخواند وفقط وجود رنگ وبو ومزه را که خاصیّت دومین مینامید منتسب بحسّ میکرد وبی‌حقیقت میدانست امّا برکلی فرقی میان خاصیت نخستین

ودومین نمیگذاشت ووجود همه را ذهنی می پنداشت.

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصوّر میخوریم و تصوّر میپوشیم. برکلی جواب میدهد این نوعی ازمغالطه است من میگویم آنچه ما میخوریم و میپوشیم علم ما بر آنها جز آنچه بتوسّط حواس ادراك میکنیم و تصوّری که در ذهن ما از آنها نقش میبندد چیزی نیست ومن جز آنچه ادراك میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراك کنند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود و چگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی در نیاید ؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراك کند یا ادراك شود و گفتگوهائیکه میکنیم از جوهر و چیز های دیگری که بادراك درنمیآید و حقیقت آنها را نمیتوانیم دریابیم اباطیلی است که ذهن خودما آنها را اختراع کرده است و دراینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشمم نمی بیند.

و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجّه نمی کنیم وازآنها چیزها میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجّه کنیم که هرگاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آنرا درك میکنم یا دیگری درك میکند. مثلاً میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آنرا می بینم ولمس میکنم و اگر آنرا

مس کنم مقاومتش را حس میکنم واگر چیزی بآن برخورد میشنوم واگر در دفتر خود نباشم چون بدفتر بروم آنرا درك خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درك میکند و نسبت وجود دادن بچیزی جزاین معنی ندارد که کسی از او چیزی درك میکند یعنی در ذهن تصوّری روی میدهد ووجود داشتن یعنی «بودن درادراک یك نفس مدرك» واین معنی سزاوار نیست مگر برای تصوّر هائی که درذهن داریم وبنا برین اشیاء خارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج از تصورات ما نمیتوان گفت موجودند واز اینجهت فرقی که لاك میان خاصیتهای نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد و مجرّد کردن بُعد و شکل و حرکت و سکون وواحد و کثیر ازرنگ وبو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطابق نیست و امکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرّد از خاصیتهای دومین ادراك کند و وجود خاصیتهای نخستین هم مانند خاصیتهای دومین جز بوجه مفهوم ذهنی یعنی بودن در ادراك نفس مدرك معنی ندارد زیرا که معانی انتزاعی وتجریدی در واقع بی‌حقیقت است وبسیاری از اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجریدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده اند.

برکلی میگوید از این بیان من گمان مبرید من از طائفهٔ سوفسطائیانم و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منکرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود و موجود را غیر ازان میدانم که دیگران می پندارند. بعبارت دیگر منکر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل وحرکت ورنگ را می بیند وآواز را میشنود

و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامّه و ذائقه ولامسه حس میکند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت داشتن جوهرجسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند وموضوع اعراض محسوس پنداشته اند .

خواهید گفت وجود محسوسات را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرك میگیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی صور هم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکنند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی‌هستند نه فعّال، ازانطرف می بینیم تصوّرها همواره میآیند ومیروند و تازه و کهنه میشوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کنندهٔ این تصوّر ها در ذهن ما چیست ؟

جواب برکلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یاادراك بکند . آنچه ادراك میکند نفس یاروح است وآنچه ادراك میشود تصوّر است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) . روح ذاتی‌است بسیط وغیر منقسم و فعّال و فعلش دوجنبه دارد یکی ادراك ویکی ایجاد. جنبهٔ ادراکش را علم و عقل میگویند و جنبهٔ ایجادش را اراده مینامند و آنچه اراده ایجاد میکند همان صور است و هر کس درست تامّل کند می بیند که در ذهن خود میتواند صورتهائی ایجاد کند و آنهارا تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیّل مینامند .

باتصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیّلی غالباً قوّت وروشنی

و انتظام محسوسات را ندارند از این گذشته می بینیم ایجـاد محسوسات باختیار مـا نیست. مثلاً وقتیکه روز چشم را باز میکنیم دیدن وندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هرچه بخواهیم نمیتوانیم به بینیم یا پدیدار کنیم و آنچه می بینیم دیدن یا پدیدکردنش را اراده نکرده ایم پس یقین است که ذات دیگری هست که بر ایجاد این تصورات در ذهن مـا توانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خودرا بجوهر های جسمانی منتسب سازم باراده‌ٔ خداوند نسبت میدهم پس ذاتی کـه من میتوانم بحقیقتش معتقـد شوم نخست ذات باری است دوم نفـوس یـا ارواحند که مخلوقند.

پس صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد میکند و آنها را اشیاء و حقایق میگوئیم و تصوّر های مخیّل که نفس پدیدارکنندهٔ آنست عکس و شبح صور محسوس است و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتراز محسوسات میباشد. درهرحال محسوسات هم صورتهای ذهنـی هستند و در خارج حقیقتی ندارند ولیـکن ارتبـاط آنهـا با یکدیگر بحکمت بالغهٔ الٓهی منتظم ودرتحت ترتیب و ضابطه است وآن انتظـام و انضباط را قوانین طبیعی مینامیم و چون بتجربـه در یافتیم در امور زندگانی خود از آنها استفاده میکنیم.

برکلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند و احساسات‌را بالفاظ. یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میبریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم از حواس پی باموری میبریم کـه برای مـا سود و زیان دارند و مـارا خوش یا ناخوش میکنند ونیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعـی را

دالّ و مدلول یکدیگر میداند نه علّت و معلول و میگوید علت حقیقی امور خداست که بحث از او مربوط بفلسفهٔ اولی است (۱) . علم طبیعی فقط علم بدالّ و مدلول است و برسبیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق بیك زبان مرتب ثابتی سخن میگوید و حادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است بعلم طبیعی بران الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا میکنیم و بفلسفهٔ اولی معانی حقیقی آنها را در می یابیم .

بنا برتحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلّم است و در وجود تصوّر هائی که از محسوسات در ذهن حاصل میشود نیز شکّی نیست امّا از خود نفس درذهن تصوری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعّال بلکه عین فعالیت است پس اضافهٔ تصوّر برنفس جمع ضدین است و اگر کسی توقع کند که از نفس تصوری داشته باشد مانند آنست که بخواهد شب را آئینهٔ روز بسازد . نفس معلوم هست امّا متصوّر نیست .

برکلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایراد هائی را هم که ممکن دانسته است که برعقاید او وارد کنند پیش بینی کرده و جواب داده و ما ببعضی از آنها اشاره کرده ایم و بتفصیل نمیپردازیم . از فلسفهٔ خود در علوم ریاضی و طبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت به بیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائی که درعقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین پنداشته است که اصول مسائل

---

۱ ـ البته توجه فرموده اند که عقاید برکلی بعقاید مالبرانش بسیار نزدیك است .

مربوط بحقیقت را بدست آورده و بسیاری از مشکلات را حل کرده
است چنانکه مزایائی برای فلسفهٔ خود میشمارد و میگوید چون حقیقت
داشتن جوهر مادی وجسمانی را نفی کردیم چندین مبحث ازمباحث علمی
و فلسفی که قرنها فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته میشود از
قبیل اینکه آیا جسم ممکن است مدرك باشد، وآیا بی نهایت قابل تقسیم
است، وآیا جسم بر روح تأثیر دارد و میان آنها فعل وانفعالی هست، و
آیا ماده قدیم است یا حادث است و ازعدم بوجودآمده است، وآیا معاد
حقیقت دارد یا ندارد واگر حقیقت دارد جسمانی است یاروحانی. ونیز
بواسطهٔ این فلسفهٔ روحانی بسیاری از مفاسد مرتفع میگردد، مذهبهای
فاسد مادّی بیموضوع و انکار روح بیمعنی میشود، شرك وبت پرستی یا
انکار صانع و بیدینی از میان میرود، وهمچنین بسیاری چیز های دیگر که
شرح آنها ضرورت ندارد.

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سدهٔ هیجدهم

دوید هیوم (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ بگیتی آمد و از
آغازجوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی دراو هویدابود. خانوادهاش
او را برای داخل شدن در حوزهٔ قضائی تربیت میکردند امّا رغبت
بآن کار نکرد. خواست بکسب وتجارت بپردازد باطبعش سازگار نبود.
سفری بفرانسه رفت و درگوشهٔ بکار های علمی مشغول شد و تصنیفی را

---

۱ - David Hume دوید تلفظ انگلیسی داوداست.

که از مهمترین آثار فلسفی اوست «و کتاب در طبیعت انسان» (۱) نام دارد در بیست وهشت سالگی منتشر ساخت و آن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود ولیکن آنزمان محل اعتنا نشد. بعدها هیوم عقاید فلسفی خودرا بصورتهای دیگر وبنامهای دیگـر منتشر نمود وبیشتر طرف توجّه شد.

باری چندی پس از انتشار «کتاب طبیعت انسان» از فرانسه بمیهن بازگشت وزندگانی سادهٔ برای خود ترتیب داد وچند سالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود و آن کتاب اورا درردیف مورخان بزرگ در آورد. واو نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها واعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کمْ کمْ بسبب آثاری که ازاو پی در پی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تاآنجاکه بمقام معاونت‌وزارت رسید امّا زندگانی سیاسی‌را نپسندید وبزودی بگوشه نشینی برگشت . مردی مهربان ودوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضـل و کمال محبّت و مساعدت خاص داشت. بادانشمندان فرانسه که معاصراو بودند نیز دوستی میورزید. ژان‌ژاك روسو نویسندهٔ معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد امّا کارشان سخت بر نجش کشید و ظاهراً روسو سوء ظنّی بیجـا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است . هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد ولیکن ذکر آنها بیضرورت است. وفات او درسال ۱۷۷۶ درشصت و پنجسالگی روی داده است .

Traité de la nature humaine - ۱

☆☆☆

انقلابی که در آغاز سدهٔ هفدهم در فلسفهٔ اروپا دست داد و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی باز کرد که در اواخر سدهٔ هیجدهم منتهی بانقلاب دیگری در فلسفه گردید و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم وحکمت را بر پایهٔ تازه بگذارد هرچند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و بریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دو رشته مقصودی راکه داشت حاصل کرد ولیکن فلسفهٔ اولی را دو باره برهمان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلای قائل شد که ادراك و اراده منتسب باوست و این امور را مسلّم پنداشت و درست باین مقام بر نیامد که حقیقت ادراك و ارادهٔ انسانی چیست . پیروان اوهم خواه آنها که صرف تابع او بودند خواه کسانیکه رأی ونظر مستقل در فلسفه داشتند در همان راه قدم زدند و هرچه بحث کردند در این بود که جوهر یکی است یا دو تاست و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی و اگر دو تاست باهم چه مناسبات دارند . فقط در انگلستان لاك این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود و در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که او افکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس برکلی بوجه دیگری در همین بحث وارد شد و خلاصهٔ نظر اورا هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمهٔ انقلابی بود که در اواخر سدهٔ هیجدهم بدستیاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسیکه بدرستی زمینهٔ این انقلاب را آماده کرد هیوم بود که اینك باید فلسفهٔ اورا بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است و چنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی در بارهٔ حقیقت جسم و روح بود واین مباحثات را فلسفهٔ اولی میگفتند . هیوم گفت این بحث بیحاصل است و سخنانی که در این باب میرانند بیمعنی است خودرا بالفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهربین نمایش دانشمندی میدهند نخست کاری که باید کرد اینست که به بینیم انسان تاچه اندازه توانائی دانش ومعرفت دارد علم هرچه باشد نتیجهٔ عقل انسان است پس اول باید میزان عقل را که میخواهد در حقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت و قوای ادراك را سنجید و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشند چه حال دارند و عقل در فکر واستدلال چه عملیات میکند، بعبارت دیگر باید عقل و ادراك انسانرا موضوع تحقیق و نقادّی قرار داد . درشرایط حصول علم و حکمت ومنشأ تصوّرات فلسفی و حدود و صلاحیت آنها باید مطالعات نمود و در این جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی بکار بردند واین ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت و خیال بافی را کنار باید گذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم دریابیم حقیقت نفس را هم نمیدانیم و باید آثارش را بنظر بگیریم و بآزمایش در آوریم و این روشی است که در همهٔ علوم باید بکار برد و تنها از این راه معرفت حقیقی دست میدهد .

کسانیکه این طریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگانرا کشف کردند ما چرا باید نا امید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم ؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یاحقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شکاك شاید امّا سوفسطائی نیست چه سوفسطائی حصول علم را برای انسان ممکن نمیداند وهیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که درحقایق حکم بتّی میکنند و خیال بافیهای خودرا علم می پندارند . هیوم میگوید فلسفه را هم از راهش باید جست از فرضیات باید دست کشید و بتجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روانشناسی) باید گذاشت . البته تا زمانیکه حقیقت بدست نیامده فیلسوف در مطالب حکم قطعی نمیکند و در عالم تردید میماند و جزاین نباید باشد امّا این تکلیف فیلسوف است که اهل نظراست نه تکلیف کسانیکه اهل عملند آنها باید امور را چنانکه در می یابند یقین دانسته میزان و مأخذ کار قرار دهند و در عمل معطل نمانند امّا فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید و از شرایط جستجوی علم اینست که جوینده نظر بنتایج عملی که ازمعلوماتش حاصل میشود و صلاح و فسادی که ازان بنظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقیّد باشد که تحقیقاتش اورا بفلان عقیدهٔ دینی یا مذهبی یا فلسفی

۱ ــ Sceptiques درجلد نخستین این کتاب بازنمودیم که جماعتی ازحکما منکرشدند که درك حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشند و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تا شك نکند بعلم نمیرسد چنانکه دکارت در همه چیز شك کرد .

یا اخلاقی یا سیاسی برساند چه اگر این قید را داشته باشد بحقیقت نمیرسد و مصلحتهائی که صلاح اندیشان در نظر میگیرند و میخواهند علم و معرفت را بسوی آنها بکشانند براستی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون به بینیم هیوم در تحقیقات خود بکجا رسید. خلاصهٔ آن از اینقرار است.

☆☆☆

پیشینیان و آخر از همه برکلی مدعی بودند که نفس جوهر است ووجودی بدات خود دارد واو مبدأ ادراك است ولیکن از مطالعهٔ دقیق برای ما معرفتی برنفس حاصل نمیشود جز مجموعهٔ ازاحوال یاادراکات که باهم مناسباتی دارند و بواسطهٔ آنها بهم پیوسته اند. آن ادراکات دو قسمتند بعضی قوّت دارند و آنها تأثرات (۱) فعلی هستند یعنی احساساتیکه شخص فعلاً درك میکند مانند رنگ سرخی و زردی که می بینند یا گرمی و سردی که حس میکند و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق باین احساسات است. بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص بیاد میآورد یا تخیّل میکند و آنها تصوّرات یا معانی یا مفاهیمند (۲) و درهرحال منشأ آنها هم حس است.

تصوّرات که پیشینیان آنها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن

---

۱ - Impressions ۲ - Idées امتیاز بین تأثرات و تصورات را که اساس فلسفهٔ هیوم است باید محل توجه قرار داد.

میدانستند تصویر هستند امّا نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شدهٔ تأثرات فعلی و حسّی میباشند و حتّی آنچه معقولات مینامیم و مرتبهٔ بلند برای آنها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا با یکدیگر مرکّب گردیده اند.

اینست تار و پود بافتهٔ افکار ما و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمیکند حتّی تصوّر ذات باری هم جز این نیست که ذهن باحوال خود و فضایلی که در خویش می بیند از خردمندی و مهربانی و دانشمندی و جز آن مراجعه میکند و همان فضایل را در مرتبهٔ اعلی و بی پایان برای خدا تصوّر مینماید و همچنانکه کور مادرزاد ممکن نیست تصوّر رنگ و روشنائی داشته باشد نفس هم اگر از کلیهٔ تأثراتی که از حواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسّی چیست و بچه طریق دست میدهد نمیدانیم و تحقیق آن برعهدهٔ فلسفه نیست مربوط بعلم طب است و وظیفهٔ فیلسوف تحقیق در احوال تصوّرات و روابط آنهاست.

این تصورات که بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده و بی ترتیب نیستند مرتبط و مرتّبند پس معلوم میشود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد و آن اصول یکی مشابهت (۱) است و یکی مجاورت (۲) زمانی یا مکانی و یکی علیّت(۳). مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها را در یک هنگام یا یك جا دیده باشم چون یکی را باز به بینم از دیگری یاد میکنم

---

۱ - Ressemblance ۲ - Contiguité ۳ - Causalité

یا چون دود به بینم یاد از آتش میکنم . پس تنبّه و تفکّر و تعقّل یعنی کلیـهٔ اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصوّرات را باهم جمـع کنند باصطلاح علمای روا نشناسی تداعی معانی (۱) نمایند که آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسّی حاصل شده‌اند و آن جمع وتداعی هم عملیست که بخودی خود و بطبیعت واقع میشود .

پس قوهٔ خیال است که منشاء اصلی تعقل است زیرا که یاد کردن از چیزی بقوهٔ خیال دست میدهد .

بنا بر این علم انسان خلاصهٔ تجربه‌های گذشته اوست و محدودست بمحسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته هارا بآینده برمیگرداند .

امّا ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر دران بحث کرده اند : آنچه جوهر جسمانی است برکلی بخوبی نشان داد که جز مجموعـهٔ از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانـی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آنـرا « نفس » و « من » میخوانیم وواحد و ثابت و پا برجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجهٔ هیچ تأثر سادهٔ مستمرّی که درك کرده باشیم نیست، هردفعه که آنرا بذهن میآوریم حس وتأثرخاص است و در واقـع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که باکمال سرعت دنبال یکدیگر میروند . « من » یـا نفس تعاقب پی در پی تصوّرات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است پس نفس هم مانند جسم رشتهٔ مسلسلی است از حوادث کـه یکدیگر را پـی میکنند .

Association d' idées ـ ۱

در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از حرکت شعلهٔ جواله حلقهٔ آتشین نمودار میشود همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده و از تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار میگردد و منشأ آن قوهٔ خیال است .

امّا علیّت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصوّرات است آنهم حقیقتش مسلّم نیست و منشأ اعتقاد بعلیّت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است .

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل و چه در نظر اعتماد بررابطهٔ علّت و معلول میکنیم و باید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرّکی بسنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرّك راعلّت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول ازان علت نمینماید . آنچه علت ومعلول میخوانیم بکلی ازیکدیگر متمایزند و هچگاه در آن واحد باهم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطهٔ علت و معلول را بقاعدهٔ عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امرهمیشه دنبال فلان امر دیگراست امّا اینکه چرا این دو امردنبال یکدیگرند معلوم نمیشود . علّتها سرانجام بقوّه و نیرو ومانند آن منتهی میگردد امّا ما ازاین امور هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه قیاس باراده و بقوه درونی نفس خود بکنیم آنهم جز

تعاقب امور چیزی نیست و علم ما بران قوه بتجربه است و با علم بقوای خارج از نفس تفاوتی ندارد ودلیل براینکه رابطهٔ علت ومعلول ضروری نیست اینست که چون امری را دنبال امر دیگر می بینیم نخستین بارحمل برتصادف میکنیم چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم وحکم برابطهٔ علیت نمیکنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم. بعبارت دیگر حکم برابطهٔ علیّت نتیجهٔ عادتی‌است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر به بینیم و این عادت اعتقادرا باینکه این دو امرلازم و ملزوم یکدیگرند درذهن راسخ میسازد پس درواقع منشأ تصور علیّت هم در ذهن انسان همان قوهٔ خیال است زیرا که اساساً قوهٔ خیال در ایجاد اعتقاد و رسوخ آن در ذهن مدخلیّت تام دارد چونکه اعتقاد نتیجهٔ قوت یافتن تصوراست درذهن بواسطهٔ تأییدی که تأثر از او میکند بقوهٔ خیال، وهرچه تأثر بیشترمکرر شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت می یابد (۱)

***

در مسائل مربوط باآلهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است. درباب نفس مثلاً تحقیق میکند که گفته اند مجرّد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست وحال‌آنکه واحد بودنش‌را معلوم کردیم ازچه قراراست تقسیم ناپذیر بودنش هم چگونه میشود درصورتیکه ادراک بعدرا میکند وبعد که کمیّت است تقسیم پذیراست؟

---

۱ ـ بهمین جهت است که ارباب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه بنمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آنها را فراهم میسازند.

در اثبات صانع برهان انیّ میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ولیکن این قیاس درست نیست زیرا که جهان باین عظمت را قیاس بمصنوعات ناچیز انسان میکنند و بخالق منزلت کارگران بشری میدهند. برهان لمّی هم که ضرورت وجود واجب رامیرساند مقنع نیست. از کجا که وجود واجب ضرور باشد و اگر هم ضرورت داشته باشد از کجا که خود مادّه وجودش واجب نباشد؟

درباب حکمت بالغه هم میتوان تشکیک کرد که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شروبدی نباشد؟ و نکتهٔ لطیف اینست که همین وجود شروبدی که میتواند مایهٔ تشکیك وجود حکمت بالغه باشد درنزد عامّه مایهٔ اعتقاد بوجود قادرمطلق است برای اینکه مردم پناهگاهی میخواهند که ایشانرا از آسیب شروبدی محفوظ بدارد.

درعلم اخلاق بعقیدهٔ هیوم اساس همان است که انسان جویای خوشی‌است وباید باشد وبرای خوش بودن باید کار پسندیده بکند و سود خود را درسود دیگران بداند. میزان پسندیده وناپسند بودن کار هم همان تصدیق و تکذیب عموم است و اینکه گفته اند نیکی و بدی درنزد مردم مختلف است ومیزان ندارد دراصول‌عقایدوحقایق‌نیست. راستگوئی و دلاوری و جوانمردی و آزادگی پیش همهٔ اقوام وقبایل پسندیده است آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفهٔ دیگرناپسند است اوضاع وامور قراردادی است که حسن وقبح وصلاح وفساد آنها بسته بکیفیات و مقتضیات زمان ومکان است.

☆☆☆

برای اینکه ازدرازی سخن پرهیز کنیم تحقیقات هیوم را بیش‌ازاین

تفصیل نمیدهیم هرچند درخور تفصیل است. خلاصهٔ مطلب اینست که هیوم را میتوان گفت فیلسوف نیست بلکه نقّاد(۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمی ازفیلسوف بودناست ونتیجهٔ نقادی او تشکیك در وجود ذوات (۲) است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی(۳) و نفسانی خواه بیرونی یعنی جسمانی(٤) و فقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض وحادثات (٥) است که درذهن ایجاد تاثر(٦) وتصوّر(۷) یاصور ومعانی میکنند. معانیراتصویروشبح وررونوشت(۸) صورمحسوس میپندارد وباین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید وعلم انسانرامنحصر درتجربهٔ حسّی(۹) قرار میدهد و درنتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان وفلسفهٔ جزمی(۱۰) ایشان تزلزل مباندازد وشکاك(۱۱) میشود.

امّا چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیك را تنها در

---

۱ ـ Critique در ترجمهٔ این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بذهن از این لفظ درمیان ما عیب جوئی است و حال آنکه مقصود عیب جوئي از کسی یا چیزی نیست بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است یعنی سنجیدن وحق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در ه. مورد بکار میرود ولیکن درفلسفهٔ جدید اصطلاح خاص است برای فلسفهٔ هیوم ومخصوصاً فلسفهٔ کانت که از این پس بیان خواهیم کرد ومقصود نقادی وتحقیق درچگونگی علم و عقل انسان است و مورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف دانش طلبان درجستجوی دانش روشن شود و انتقاد از تعلیمات حکما درضمن این نقادی به تبع و ناچار پیش میآید نه اینکه بنای هیوم وکانت انتقاد حکمای پیشین باشد. خوانندگان ما درفصلهای آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند.

۲ ـ Substances یا Essences ۳ ـ Spirituelles

٤ ـ Corporelles یا Matérielles ٥ ـ Phénomènes

٦ ـ Impression یا Sensation ۷ ـ Idées ۸ ـ Copie

۹ ـ Empirisme ۱۰ ـ Dogmatisme ۱۱ ـ Sceptique و فلسفه اش Scepticisme است

تحقیق فلسفی جایز میشمارد بلکه واجب میداند که این تشکیك ها بشود تا علم وحکمت بنیاد استوار بیابد. چون غرضش انکاروعناد نیست تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق و سیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد . ازجمله اینکه رابطهٔ علّت ومعلول‌را که درفلسفه موردتردیدساخته در اخلاق وسیاست سخت جاری میداند تاآنجاکه از اصحاب وجوب(۱) میشود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگدارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلّف نمیکند واعمالش را هم نتیجهٔ حتمی‌است و « هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت » وفایدهٔ حقیقی تاریخ اینست که اصول و قواعد طبیعت انسان راکه دائمی و عمومی میباشند و نتیجهٔ اعمال راکه حتمی است نشان بدهد .

☆☆☆

از آنچه تاکنون گفته‌ایم دانسته میشود که نقادّی فلسفه وعلم را فرنسیس بیکن آغاز کرده‌ولاك دنبال آنراگرفته وبرکلی بشیوهٔ دیگر در آن وارد شده وهیوم این مشرب را بدرستی روشن وآشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده‌اند . البته تحقیقات ایشان‌تمام نیست وعیب ونقص داردامّا هنرشان تأسیس این شیوه است . در سدهٔ هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم‌دید. سرانجام کانت آلمانی براهنمائی هیوم دراین‌خط افتاد و با اصلاح خطا ها و تکمیل نقصهای او ورق فلسفه را یکباره بر گردانید .

---

(۱) مقصود وجوب ترتّب معلول برعلت‌است که درصفحهٔ۱۱۳ اجمالا توضیح کرده‌ایم.
(déterminisme)

☆☆☆

امّا حکمای دیگر انگلیسی در سدهٔ هیجدهم و آغاز سدهٔ نوزدهم تعلیماتشان آن‌اندازه تازگی و اهمیّت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد. برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) باعقاید هیوم مخالف بود واز جمله در اینکه علیّت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند گفته است شب وروز و سرما و گرما باکمال نظم همواره دنبال یکدیگر میآیند وهیچکس نگفته است میان آنها رابطهٔ علیّت است. یکی دیگر ادم اسمیت (۲) بنیادکنندهٔ علم ثروت ملل یاسیاست اقتصادی است و تصنیف اودر این فن از کتابهای نامی دنیاست و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت بابناء نوع دانسته است. یکی دیگر دگلداستورت (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیّت تام بقاعدهٔ تداعی معانی داده است ویکی دیگر بنتم (٤) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است. گروهی از دانشمندان نیز بوده‌اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظر های فلسفی هم اظهار داشته‌اند ولیکن ازنام بردن و تفصیل عقاید ایشان بناچار خودداری میکنیم.

---

۱ - Thomas Reid ۲ - Adam Smith ۳ - Dugald Stewart
٤ - Jeremy Bentham

فصل ششم

حکمای فرانسه در سدهٔ هیجدهم

سدهٔ هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی واخلاقی پرداخته اند وحکمت را باادب آمیخته اند چنانکه میتوان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تابتاریخ فلسفه. اگرهم بحکمت نظری توجهی کرده اند برای انتقاد بوده ونسبت بفلسفهٔ اولی ومخصوصاً الهیات زبان استهزا وبی اعتقادی دراز کرده اند وقید و بند رعایت جانب بزرگان دین و دنیا را رها کرده خود را آزاد فکر خواندند(۱): بعضی ازایشان یکسره مادّی ومنکر روحانیات بودندوبعضی منکر نبودند ولیکن بعقاید حکمای پیشین وقعی نگذاشته وآنهاراخیالبافی و لفاظی پنداشته اند. از این جمله آنان که صاحبنظر و هوشمند بودند درفلسفه نظر بتحقیقات لاك و هیوم داشتند و در علوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. درسیاست هم روش حکومت انگلیس را می پسندیدند وآنرا ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت در سدهٔ هیجدهم فرانسویان از هرجهت پیروانگلیسان بوده اند. رویهمرفته حکمای فرانسوی آن

۱ - Libre penseur

دوره درحکمت نظری هنری نشان نداده اند امّا دراخلاق وسیاست وامور اجتماعی مقامی بلند دارند . بیشتر ازاینجهت که فصیح وبلیغ وخوش بیان وشیرین سخن بودند وتحقیقات خودرا بشیوهٔ داستان سرائی وتاریخ نویسی یابهروجه دیگر که ادا میکردند جنبهٔ خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه واستهزا بآن میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود باینواسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند وازدیگران گرفته بودند بهتر ازصاحبان آن افکار جلوه میدادند . بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکرد هم پسند خواص بود . پادشاهان واعیان بصحبت ایشان مشتاق میشدند وبانوان باکمال مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از ایزرو حق اینست که آن جماعت دربیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع ومعایب امور اجتماعی یااخلاقی و هوشیار ساختن آنها نسبت باوهام و خرافاتی که جهل یاغرض دراذهان راسخ نموده حق بزرگ برکلیهٔ نوع بشر دارند ودراین راه مجاهده کرده اند ودرنتیجه آثار قلمی ایشان درفرانسه درپایان سدهٔ هیجدهم ودرکشورهای دیگرارو پا درآغازسدهٔ نوزدهم افکار واوضاع را یکسره منقلب نمود .

کسانی که بخواهند ازتفصیل این اجمال آگاهی یابند باید بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و براحوال و آثار نویسندگان سدهٔ هیجدهم شناسا شوند. مادراینجا فقط بزرگان آنها را اجمالا معرفی میکنیم تاسررشته بدست آید .

بخش اول

فونتنل

برنارد فونتنل(۱) درست صد سال عمر کرد (از ۱٦۵۷ تا ۱۷۵۷) ونیمی از این عمر در سدهٔ هفدهم و نیم دیگرش در سدهٔ هیجدهم بوده است. زندگانی او تفصیلی ندارد. مردی فاضل و خوش بیان و خوش ذوق و نویسندهٔ شیرین سخن و سالهای دراز عضو آکادمی علمی پاریس بود و بدبیری آن انجمن اشتغال داشت هریك از اعضای آکادمی که بدرود جهان میگفتند فونتنل بر حسب وظیفه ستایشنامهٔ برای او می نگاشت مجموع این ستایشنامه‌ها(۲) کتابی شده که خواندنش سودمند و دلکش است. درعلم و حکمت پیرو دکارت بود ولیکن به فلسفهٔ اولی رغبت نداشت و دربارهٔ منشاء علم انسانی روش اصحاب حسّ و تجربه را میپسندید. تأثیر عمدهٔ وجود او نشر علم بوده که نوشته هایش هم بفضلا سود میبخشید و هم عامه را دلنشین میشد. واو از کسانی است که بعلم جامهٔ ادب پوشانیده است. معروفترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۳) و آن یکی از نخستین کتابهائی است که هیئت جدید را بی پرده و بزبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترگ است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که «گل بوستان» که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید

---

۱ - Bernard Fontenelle   ۲ - Eloges

۳ - Entretiens sur la pluralité des mondes

هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خودپسندی سفاهت آمیزی است که انسان چنین بپندارد که کلیهٔ طبیعت برای مصرف او خلق شده و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظّ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود و عقل او چقدر عاجز است و شاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایشان بیش از ما و بر معرفت حقایق بسی تواناتر از ما باشند.

یکی از مسائل که آنزمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند این بود که آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یا امر بعکس است؟ جماعتی قدما را مزیّت میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند فونتنل از گروه دوم بود و عقیده داشت که متأخرین در علم یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر متقدمین برتری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او بسبب ترقی علم همواره رو ببهبودی میرود و دانش پیوسته از کثرت بوحدت میگراید. و باید بیاد آورد که این سخنها که امروز پیش پا افتاده است آنزمان تازگی داشت و فونتنل از مؤسسان و مروّجان این عقاید است. در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی آنست که بمیزان عقل درست آید و آنچه با عقل سازگار نباشد مردود است. تألیف و تصنیف بسیار دارد امّا آنچه امروز محلّ استفاده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم

منتسکیو

شارل دو منتسکیو(۱) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانوادهٔ محترم ودربردو(۲) از شهرهای فرانسه دادور بلکه از رؤسای دیوانخانه بود.

هنوز بچهل سالگی نرسیده از شغل رسمی کناره کرد و یکسره بتحقیق و تصنیف مشغول شد. برای سیر در آفاق وانفس بجهانگردی نیز پرداخت. مردی نیکوکار و باوقار بود و عمری بآبرومندی گذرانید.

از تصنیفهای معروف او یکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی»(۳) و آن نامه هائی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان خصوصاً فرانسویان آنچه می بینند و درمی یابند بیکدیگر و بکسان خود مینویسند و نقل میکنند و نکته سنجی و انتقاد مینمایند. دیگر کتابی است درفلسفهٔ تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (٤) و بواسطهٔ این کتاب و بعضی نوشته‌های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته ودر امور تاریخی رابطهٔ علت ومعلول تشخیص داده و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیّت الٰهی بجای خود درست است ولیکن هر چه روی میدهد علت دارد و جریان امور باسباب است و هر عملی را نتیجهٔ حتمی است و کافی نیست که هر چه

---

۱ - Charles de Montesquieu ۲ - Bordeaux

۳ - Lettres persanes

٤ - Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains

واقع میشود بگوئیم خواست خدابود .

ولیکن اثر بزرگ منتسکیو که اورا در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان میآورد کتابی است بنام «روح قوانین» (۱) که در واقع فلسفهٔ قوانین و شرایط قانونگزاری است و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبر ترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته و بانقلاب و دیگرگونی ناگهانی کار ها معتقد نبوده و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم میدانسته است . عقاید سیاسی او بیشتر از لاك اقتباس شده و کلیهٔ اوضاع انگلستان‌را خیلی می پسندیده است و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است . باصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او دراینجا خیلی باختصار وبوجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره میکنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود باجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدوّن باشد و خواه برحسب آداب و عادات مقرّر شود و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود زیرا هر کس بندهٔ قویتر از خود خواهد شد و چون برای اینکه انسان بخوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهم ترین چیزی که در زندگی منظور نظراست قانون است که بواسطهٔ آن آزادی،همه

---

۱ - L’Esprit des Lois

تأمین میشود . و از یکطرف معنی آزادی اینست که شخص درانچه قانون منع نکرده است مختار عمل خود بوده و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون، واز طرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازهٔ که مصلحت عامه اقتضا دارد بمنتها درجهٔ آزادی نایل سازد . پس قانونگزاری یکی از مهمترین کار هاست و علم قانونگزاری یکی از شریفترین علوم است و مبتنی براینست که معلوم کنیم که بااحوال تاریخی و مادّی و معنوی خاصّی که هرقومی دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجهٔ آزادی و امنیت یعنی مساعد ترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. ومنتسکیو درجائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بر وظیفهٔ خود آگاه تر شوند و فرمان برندگان از فرمان بردن دلخوش باشند .

قوانین در میان مردم بیقاعده و بدلخواه مقرر نمیشود و قواعد و اصولی دارد چه نه کار های خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کار هاى مردم و نه امور طبیعی و همه چیز درتحت ضابطه و اصول است . بعضی از محقّقان گمان برده اند نیك و بد و دادو بیداد بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعیه هرچه را منع کنند زشت میشود و هرچه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره باختیار مهندس است و پیش از آنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند .

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوتهائی که در آداب و

قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقررات بموجب تصادف یا بدلخواه رؤسا وضع شده است امّا ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم و بر طبق آنها هیئت اجتماعیه به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور بر وفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده اند امّا این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلاً داد نیکوست و بیداد بد است آزادی به از بندگی است و دانائی بهتر از نادانی است امّا اینها اصول کلی است نه قوانین، و باید دید چه قوانین باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همهٔ اقوام و ملل باشد نیست و هر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد و قوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب و رسوم و عقاید دینی و استعداد آنقوم متناسب باشد و این مناسبات را قانونگزار باید بیابد و رعایت کند و اگر نیابد و نکند قوانینش مجری نمیشود و محترم نمیماند و هر بنائی بر آن بنیاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که بر طبق آنها ترتیب دهند کاملاً مانند دستگاه کارخانه های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آنرا آن سان که سزاوار است ترتیب ندهند و با هم متناسب نسازند کارخانه کار نمیکند یا بدکار میکند و باختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست قرار دهد ولیکن کار بکلی هم از اختیار او بیرون نیست و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد مقصود حاصل میشود و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند و هر کارخانه را

بمقتضای حال بسازد .

قانون همانا روابط ضروری‌است که میان چیزها هست و ازطبیعت آنهابرمیآید وقانون حقیقی انسانی‌همان عقل انسان‌است که باید حاکم باشد عقل کلیّات را بدست میدهد وقوانین هرقوم وهر کشورموارد خاصّی‌است که آن کلیّات عقلی بکارمیرود .

حکومت در دنیاسه قسم‌دیده شده‌است: جمهوری(۱) وپادشاهی(۲) و خود سرانه یا دلخواهی(۳) .

جمهوری حکومت جماعت است وآن‌دوقسم‌است. اگرجمیع مردم درحکومت دخیل باشند دموکراسی(٤)گویند یعنی حکومت عامّه واگر جماعتی‌ازمردم حاکم‌باشند اریستوکراسی(٥)گویند یعنی‌حکومت‌خواص. درهر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و احترام حقوق هر کس و حاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیروصلاح عموم را برنفع شخصی برتری‌دهند وبرای ادای وظیفه فداکاری کنند و ازاغراض‌خود بگذرند .

حکومت پادشاهی آنست که حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند وشرط این‌قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت‌طبقات متوسطی‌باشند‌دارای‌حیثیّات ومزایاکه بتوانند ارادهٔ‌پادشاه را برعیّت برسانند وحوائج رعیّت را بپادشاه بنمایند وبنیاد این‌قسم حکومت برشرافت وغیرت وآبرومندی‌طبقات متوسط است که بحفظ حیثیّات‌خود مقید باشند .

---

۱ - République　۲ - Monarchie　۳ - Despotisme

٤ - Démocratie　٥ - Aristocratie

حکومت خودسرانه ودلخواهی آنست که در روابط میان حکومت ومردم قیدوبندی نبوده وهوا وهوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزور پیش برود و بنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است ودول جدید سویس وهلاند ومثال صحیح ازحکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است. مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خود سرانه آنست که نزد اقوام و حشی دیده میشود. وباید بخاطر داشت که این تحقیقات را منتسکیو نزدیك بدویست سال پیش از این کرده و اوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلاند جمهوری و دولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یا بصورت حالیه نبودند. و از جمله عقاید که اظهار کرده است اینست که حکومت جمهوری فقط جائی بخوبی پیشرفت میکند که کشور کم وسعت و ملّت گروهی اندک باشند چنانکه آتن و روم این حال را داشته اند.

این حکومتهای مختلف هروقت بنیادی که برای آنها ذکر کردیم سست شود فاسد میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد میشود هرگاه میهن پرستی و قانون خواهی و احترام مساوات میان مردم سست گردد، وجمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر ازاین راه است که اعیان و خواص که حکومت بدست آنهاست قدرت خودرا بیقاعده بکار برند و برای منافع شخصی ازان سوء استفاده کنند یاتن پرور شوند و اززحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خود داری داشته باشند

وحکومت پادشاهی فاسد میشود هرگاه درطبقات متوسّط حسّ شرافت و غیرت ضعیف گردد و کسی در بند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدّل بقساوت کند یا طبقهٔ متوسّط از میان برود. امّا حکومت خود سرانه ودلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است ودر واقع حکومت نیست زیرا غرضی که از حکومت منظور است یعنی حفظ آزادی وامنیّت مردم ازان حاصل نمیشود. چون مبتنی برترس است سکوت حکمفرماست امّا سکوتی که دلیل بررضا نیست، مساوات هست امّا مساوات دربندگی‌است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرد بعملی که ازوحشیان دیده ایم که هروقت بمیوه میل میکنند درخت‌را میاندازند تا بمیوه دسترس داشته باشند.

و از تحقیقات منتسکیو اینست که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی‌سه وظیفه دارد. اوّل قانونگزاری (قوهٔ مقنّنه) دوم اجرای قانون (قوهٔ مجریه) سوم حق گزاری برطبق قانون (قوهٔ قضائیه) وبرای اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیّت است بخوبی حاصل شود این سه قوه باید از هم جدا باشند و بکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هرگاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حق‌گزاری یا هرسه وظیفه با هم یك جا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در یك جا در نتیجه مانند بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش ازین تفصیل دهیم سخن

دراز میشود خلاصه اینست که این دانشمند یکی از بنیاد کنندگان علم اجتماع و فلسفهٔ تاریخ و از کسانی است که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطهٔ علت ومعلول‌را تائید وتأکید کرده‌اند. بعلاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیّت را که آنزمان در اروپا شایع بود تقبیح کرده و افکار را بترك آنهـا متوجّه ساخته است که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه وبدرفتاری باکسانیکه تحت تعقیب واقع میشوند و اصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خودرا بندهٔ خویش نماید وکسیکه متهم بتقصیری میشود تا تقصیرش ثابت نشده باو آزار نبـاید کرد پس از آنهم که تقصیرش ثابت شد در عقوبت او بیرحمی نباید نمود و متعرّض عقاید دینی و مذهبی ووجدانی مردم هم نباید بود .

منتسکیودرامور اقتصادی وچگونگی وضع مالیات نیزدستورهای نیکو داده است . میگوید مالیات سهمی‌است که هر کس از دارائی خود باید بدولت بدهد تا بقیهٔ دارائیش محفوظ بماند و دولت در مالیات‌گرفتن باید میزان احتیاجـات حقیقی خود را در نظر بگیرد و برای هوا و هوس مالیات بر مردم نبندد و رعایت رفاه حال مالیات دهنده را هم داشته باشد وضروریات زندگانی‌مردم را بنام مالیات‌نگیرد ونیز بردولت واجب‌است که ازبینوایان دستگیری کند امّانه اینکه صدقه‌بدهدبلکه باید برای بیکاران کارفراهم کند زیرا بینوا آن نیست که دارائی‌نداردبلکه آنست که‌کارندارد.

از تعلیمات و دستورهـای منتسکیو آنچه صحیـح و درست بوده درظرف دویست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدّق ومسلّم شده که امروز گفتن آنهـا غیر لازم مینماید ولیکن وظیفهٔ مورّخ اینست کـه

معلوم کند که آنچه امروز داریم و میدانیم همه وقت نداشتیم و نمیدانستیم و چه کسان بهوش خدا داده و قوهٔ تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده و در پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند .

بخش سوم

ولتر

ولتر(۱) که ازمشهورترین مردمان است در۱٦۹٤ در پاریس بدنیا آمده است از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود . در محافل ادبی رفت و آمد میکرد وبخوبی پذیرفته میشد . شاهزادگان و بزرگان و بانوان باکمال باو مهربان بودند ولیکن طبعش مایل ببدگوئی و انتقاد و حتّی هجو ساختن بود از اینرو چندین مرتبه بزندان و تبعید گرفتار شد از جمله یك نوبت بانگلستان رفت و سه سال آنجا ماند و بفلسفه و علم و ادب و اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد وبسیارپسندید. تا نزدیك بچهل سالگی آثارمهمّی که ازاوظاهرشد شعربود بصورت داستان یا تئاتر یاقطعات متفرق پس از آن هم تاآخرعمر همین قسم آثار ازخود ظاهرمینمود ولیکن علاوه برآن کارهای دیگر نیز میکرد وبنظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی وفلسفی منتشرمیساخت وبعضی ازنوشتههای اوچنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیدند . بااینهمه بواسطهٔ روابطی که بااشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی باو نرسید بلکه بامتیازات دولتی هم نایل گردید که ازجمله عضویت اکادمی یعنی فرهنگستان

---

۱ - Voltaire

فرانسه بود . آن اوقات یعنی در نیمهٔ سدهٔ هیجدهم فردریك دوم (۱) در
پروس سلطنت میکرد و او از بزرگان پادشاهان است و ازخصایص او
ذوق فلسفی و ادبی بود و مخصوصاً بادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت از
اینرو چندین بارولتررا بدربارخود دعوت کرد سر انجام ولتر این دعوترا
پذیرفته ببرلن رفت و نزدیك دوسال مهمان آن پادشاه بود ولیکن خلق
و خوی میزبان و مهمان با هم سازش نداشت با یکدیگر مشاجرات کردند
و عاقبت ازهم جدا شدند وولتر بفرانسه رهسپارشد ولی ماندن درپاریس را
مناسب حال خود ندیده به ژنو (۲) رفت و در یك فرسخی آن شهر ملکی
بدست آورد که بنام فرنه (۳) معروف است و نزدیك به بیست سال
آخر عمر را آنجا بسر برد و از اینرو او را پیر فرنه (٤) میگفتند آنجا
هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با فضلا و بزرگان
و دوستان درهرشهر وهر کشور بود ومردمان بزرگ نامی اروپا بزیارتش
میرفتند واز مصاحبتش بهره مند میشدند. سرانجام درسال ۱۷۷۸ پس از
بیست و هشت سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت و چون شهرتش
عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی و فرانسوی از او تجلیل ها
کردند و تشریفات فراهم آوردند ولیکن سنّش بهشتاد و چهار رسیده
بود و نزدیك بچهار ماه پس از ورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت .

آثار ولتر یك کتابخانه است مقدار زیادی ازان شعرو تئاتراست که
مورد توجه ما در این کتاب نمیباشد همینقدر گوئیم این آثار از اشعار

---

۱ - Fréderic II de Prusse　۲ - Genève　۳ - Ferney
٤ - Patriarche de Ferney

درجهٔ اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتناءست. قسمتی دیگر از آثار او داستانهائی است که به نثر نوشته است و آنها درجنس خود شاهکار است وهمه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی و انشاء سرمشق است و شامل نکات و دقایق لطیف نیزهست وولتر ازمورخانی است که تاریخ نویسی بسبك جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی اوست که متعدد است و از همه معروف ترش فرهنگ فلسفی (۱) نام دارد. مراسلاتی هم که باشخاص نوشته ومجموعهٔ آنها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است.

☆☆☆

ولتررا که حکیم میخوانیم ازان نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد بلکه شیوهٔ خاصی داشته است که بر گفته های پیشینیان زبان بخرده گیری گشوده و مخصوصاً با خرافات وعقاید سخیف مبارزه نموده و برای هوشیار ساختن مردم برعقاید غلط و زشتی آداب و عادات نا پسندیده مجاهده کرده است. در واقع مبلّغ و ناشر افکار و یکی از مربّیان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق وعدالت بود و در پافشاری از رفع ظلم وستم خود داری نمیکرد. بروشنائی علم ومضرّات جهل و لزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود، ودر بیان مطالب حسن تعبیر و نکته سنجی و بذله گوئی هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر میشد. و او ازکسانی است که معارف را

---

۱ - Dictionnaire Philosophique

ازگوشه های انزوا بدر آورده و بدسترس عامه گذاشته و از اینرو وجودش در تربیت مردم تأثیر کلّی داشته است .

ولتر را بکفر و الحاد معروف کرده اند و گمراه کنندهٔ خلق خوانده‌اند وشك نیست که‌او بادین ومذهب‌عناد ورزیده‌است‌ولیکن علّت اصلی اینست که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها برمردم الزام میکردند مخالف بوده است . پیش ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان براین است که وقتیکه خدا آدم و حوّا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از انکه آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید و ازدرگاه خداوند رانده شد ذرّیهٔ او مقام قدس‌را فاقد ویکسره هالك شدند و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسّر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانهٔ خدا بود وبرای‌همین مقصود بصورت بشر بدنیا آمده نجات بنی آدم را بخون‌خود خرید و واصل شدن بحضرت عیسی هم فقط بوسیلهٔ آداب و رسومی است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند و بتوسّط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تعمید و خوردن نان و شراب متبرّك و آداب دیگر که شرح آن طولانی وبی ضرورت است واین اصول را فروعی‌هم هست که بذکر آنها حاجت نیست و از زمانیکه مسیحیت در اروپا قوّت گرفت تا همین سدهٔ هیجدهم اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این اصول و فروع را تعلیم میکردند (و هنوز هم میکنند) بهیچکس اجازه نمیدادند که سخنی بگوید که مستقیم یا غیر مستقیم و بصراحت یا بکنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی

مسیحیان است با آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که بعقل درست نمیآید اولیای مسیحیّت هر کلامی را که اندك منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد میخواندند و گوینده را مورد تعقیب میساختند بلکه کشتنش را واجب میدانستند و در تضییق برعقاید مردم چنان سخت میگرفتند که حتّی مخالفت با حکمت ارسطورا بقسمی که با اصول دین عیسوی تطبیق کرده بودند جایز نمیشمردند و در محدود ساختن افکار چنان جدّ داشتند که گاهی ازاوقات بتدبیر وحیله در عقاید مردم تفتیش میکردند و بهر کس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد اورا بانواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار میساختند .

کفر والحاد ولتر از اینست که بآن تعلیمات و همچنین ببعضی از مندرجات تورات وانجیل معتقد نبوده وبانواع مختلف مخصوصاً باستهزاو انتقاد با آنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیّات باید آزاد باشد و متعرّض عقاید مردم نباید شد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسانرا با همین طبیعتی که می بینیم خلق کرده نفسانیاتی در وجود او نهاده و عقلی هم باو داده است هراندازه بد بکند بد می بیند و هرقدر عقلش برنفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود و دین حق آنست که از این تعلیمات عاری باشد و فقط دستور اخلاقی بدهد و مردم را آزاد بگذارد که غایتی را که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند و دین برای تکمیل اخلاق مردم است از تعلیمات اخلاقی گذشته تعلیمات فلسفی که آنرا پایهٔ دین قرار میدهند مانند آنچه اولیای مسیحیّت میآموزند پایه

و مایه ندارد و هرکس پابند آنها باشد یا احمق است یا مزوّر و باین حرفها مزور احمق را تسخیر میکند و براو سوار میشود و تنها وسیلهٔ تهذیب مسیحیّت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازهٔ مسیحیان متمدن و مهذبند و ضرورت ندارد که ما آنها را متزلزل و پریشان کنیم که بعلّت عصیان آدم روی خودرا سیاه وروزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیلهٔ آداب و عملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیّت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است. درفلسفه لاك را می پسندد و در علم مخصوصا در طبیعیات نیوتن را میستاید و در واقع فلسفهٔ لاك و علم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سدهٔ هیجدهم سیاست و کشور داری انگلیسان را منتسکیو بفرانسه و از آنجا بدنیا شناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است.

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود امّا در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفهٔ اولی را یکسره بیحاصل می‌پندارد

۱ ـ کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند بمسلمانان ازجهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمتهای عجیب زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان سخیف ترین و فاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر با آنکه باسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود بلکه بشارع اسلام بی ادبی‌هم کرده است از غایت نفرتی که ازتزویر و حیله بازی کشیشان داشت و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده و اذهان را بتهمتها و افترا هائی که بایشان میزدند متوجه ساخته است.

و خیال بافی میانگارد و میگوید درین علم هرچه حقیقت است آنست که همه کس میداند وباقی موهوماتست وهیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد. ادراك عقل انسان حدّی دارد که باید بآن قانع شود و در چیزی که نمیتواند ادراك کند بخیال بافتن خودرا دلخوش نسازد، درهر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سود دارد؟ باید حس وتجربه را مأخذ علم قرار داد و آنچه از آنرو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت وبفرضیّات نباید پرداخت. اهل نظر جز لفاظی وسخنرانی هنری ندارند کار صحیح آنست که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات می نمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه درمسیحیّت بچشم عیب جوئی مینگریست و محسنات دیانت را نمیدید و بنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفهٔ اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تامل ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوش سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخورده وچه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده‌اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده‌اند اگر آنها نبافته بودند هرگز مدارك و مشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید وحتی درعلوم طبیعی هم ترقیّاتی که میدانیم حاصل نمیشد.

بهرحال ولتر مرید لاك و نیوتن است و میگوید سخنان حکمای پیشین درحقایق و مخصوصاً درچگونگی علم وعقل انسان درجنب تحقیقات لاك مانند افسانه و رمان است در جنب تاریخ وعلم تشریح، و همچنین است

فرض کرد بادهای دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبهٔ عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی.

ولتر برخلاف آنکه تصور کرده‌اند موحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایقی بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنهائی است که همه گفته اند. از جمله اینکه وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می بینیم که لغو نیست و هر چیزی و هر امری را غایتی است و آثار عقل و حکمت در عالم خلقت هویداست پس عالم باید در تحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد. البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست. مثلا اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینك روی او جا داده شود سخنی سخیف گفته است امّا وقتیکه امری را می بینیم که همواره یك نتیجه میدهد و جز آن نتیجهٔ دیگر ندارد و مشاهده میکنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیك نتیجه میشود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم و چون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پروردگار مدرك اذعان کنیم.

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست و واجب نمیآید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هرچه در آن هست بهترین وجوه است (۱) البته شر و بدی هم در عالم بسیار است و نتیجهٔ مادّی بودن جهان است و این مشکلی است که حلّ آن

---

۱ - ولتر از کسانی است که لایبنیتس را بسبب عقیدهٔ خوش بینی بسیار دنبال کرده است وچون شروری را که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود؟

برای مامبسّر نیست ولیکن وجود شرّ دلیل برانکار صانع نمیشود و روشن است که این دستگاه باعظمت جهان از یك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود. و از سخنهای دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمهٔ فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت که با هم سؤال و جواب میکنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید «فرزند این تعجّب بتو از اینراه دست داده که نام مرا بغلط گذاشته اند و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سرا پا صنعتم» مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکارا دیده میشود. ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است و برهان نیست ولیکن میگوید استحسانی است که یقین میآورد و بهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده نمیشود و مفید یقین هم نیست.

در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی میشود که وجوب ترتّب معلول را بر علّت منکر نمیتوان شد و بنا برین عزم و ارادهٔ انسان خود سرانه نیست چون هرچه را قصد میکند علّتی دارد اینقدر هست که موافق ارادهٔ خود میتواند عمل کند و مختار بودن همین است.

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی و آیا باقی است یا فانی؟ آیا ماده قوهٔ ادراك میتواند داشته باشد؟ و ماده چیست و آیا قدیم است یا حادث؟ اینها مشکلاتی است که بعقیدهٔ ولتر حل شدنی نیست و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه میدانیم و دانستنش

سودمند است. اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حسّ و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم و بیداد نکنند و مدار امور برداد و قانون و رعایت حق باشد و نیکوکار آنست که خیرعموم را بخواهد و عدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم میکند و طبیعت وفطرت را نمیتوان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم میسر و درتربیت نفوس مؤثر است .

بخش چهارم

روسو

ژان ژاك روسو (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنوزاده ودرزندگانی بدبخت بوده است . مادرش زود از دنیا رفت وپدرش که ساعت سازبود بسبب بعضی پیش آمدها نتوانست از او نگاهداری کند . روزگارش همه بدربدری و بی خانمانی گذشت و سبب اصلی آن هوسناکی و تند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار و سوء ظن شدید اوبود. بهرحال تحصیل مرتّبی نتوانست بکند وفضل و کمال فراوانی نیاموخت امّا مردی حسّاس و باذوق و پرشور وصاحب قلم بود و او یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه است . گفته هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالفت دارد امّا با بلاغت تمام و حرارت مفرط مقرون است چنانکه هرچند آنچه نوشته به نثراست میتوان اورا شاعری بزرگ دانست ازاینرو نوشته هایش در افکار تأثیر کلّی داشته است . تا نزدیك چهل سالگی اثر

---

۱ - Jean Jacques Rousseau

مهمّی از او ظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهر های فرانسه مسئلهٔ میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله بنویسند و جایزه بگیرند و مسئله این بود : « آیا تجدید عهد علم و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده یا زیان رسانیده است؟ » روسو در این مسابقه شرکت کرد و جایزه را برد و آوازه اش بلند شد . گفتار او مبتنی بود بر اینکه علم و ادب ظاهر مردم را آراسته میکند امّا باطن را فاسد میسازد طبع را منحرف مینماید و بدل و دماغ حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم و هنرمند میشوند امّا آدم نمیشوند . (۱)

سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون : « منشأ عدم مساوات میان مردم چیست و آیا قانون طبیعت آنرا روا میدارد؟ » در جواب این سؤال روسو رسالهٔ نوشته است که معروف است بنام « گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطهٔ هیئت اجتماعیه یعنی مدنیّت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است . مردم در حال طبیعی تفاوتهائی باهم دارند امّا آن تفاوتها طبیعی است و مضرّ بحال ایشان نیست . انسان طبیعی نیك و آزاد و خوش است انسان اجتماعی بد و بنده و نا خوش میشود زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدو چیز است یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی بر حال دیگران . امّا حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش

---

۱ - گویندهٔ مارا بیاد میآورد که گفته است :

ایدل نفسی بدوست همدم نشدی	در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند	این جمله شدی ولیك آدم نشدی

خود را بسهولت فراهم میکند و چون مزاجش سالم است درد ندارد و از درمان بی نیاز است فکر و اندیشه بخاطر او راه نمی یابد و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است . و امّا نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد در زندگانی وحشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کم است همینکه انسان با ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا براین شد که افراد بیکدیگر یاوری کنند و همکاری داشته باشند حکایت من و تو میشود و مسئلهٔ مال من و مال تو پیش میآید حرص و طمع مورد بروز پیدا میکند وتوانگری و درویشی رخ مینماید کار کردن لازم میشود وکارگری وکار فرمائی پیش میآید . پس البته مردم باهم سازش نخواهند داشت جنگ و نزاع در میگیرد و بداور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت وکلیهٔ لوازم مدنیّت حاجت میافتد وانسان فکرو اندیشه بکار میبرد وحیله و چاره برای کار می یابد علم وصنعت اختراع میکند و هرچه دراین راه بیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دورتر میشود و در فساد بیشتر غوطه ور میگردد و تمدّن که نعمتی گرانبها بنظر میآید مصیبت ومایهٔ بد بختی یافته میشود .

پیداست که این عقاید باافکار دانشمندان آن عصر که شوروشوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن در یافته ووسایل ترقی آنرا میجستند چه اندازه منافات داشته است . ولتر که بکلّی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوهٔ استهزائی که مخصوص اوست باو نامه نوشته میگوید : « حقایقی که شما برمردم ظاهر میفرمائید خواهند

پسندید امّا عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی را که ما از نادانی پناه گاه خود دانسته ایم بهتر از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش وفهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب شما را میخواند هوس میکند که چهار پا شود متأسّفانه من شصت سال‌است عادت چهار پا راه رفتن‌را ازدست داده ام و از من گذشته است که بآن حال باز گردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم. مهاجرت نزد وحشیان امریکا را هم برخود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالتهای مزاجی و درد هائی دارم که درمان آنرا باید از طبیب حاذق اروپا بجویم ومانند آنرا نزد آن نیك بختان نمی یابم و دیگر اینکه می بینم آن مردم هم پیرو بی تربیتی همگنان ما شده شقاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد و خورد میکنند . . . . » و همچنین تا پایان نامه .

بااینکه روسو همه مفاسد وبد بختیهای انسانرا از تمدن وزندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که باز گشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست و در پی آن بوده است که ترتیبی در هیئت اجتماعیه داده شود که درعین بهره مند بودن از فواید تمدّن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیك شویم و یك اندازه از نیکی و آزادی و خوشی که داشتیم باز بدست آوریم .

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیلهٔ تنظیم هیئت اجتماعیه دیگر بوسیلهٔ تربیت افراد .

روسو عقاید خودرا درتنظیم‌هیئت‌اجتماعیه‌در کتابی بیان کرده است

که « پیمان اجتماعی » (۱) نام دارد بنا براینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم که‌در حال طبیعی آزاد و خودسرند برای زندگانی خود موانعی در پیش به بینند که هریك به تنهائی برآن غلبه نتوانند کرد وبایکدیگر براجتماع پیمان کنند تا باتفاق و همدستی برموانع چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوهٔ جماعت جان و مال‌هرفردی محفوظ بماند و با آن صورت هرفردی که بادیگران شریك اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده و مثل سابق مختار نفس خود باشد.

بعقیدهٔ روسو برای این منظور باید اجتماع براین‌وجه باشد که هرفردی همهٔ اختیارات خودرا بجماعت بدهد، جماعت یك کلّ شود که همه افراد اجزاء لاینفك آن باشند و این کل صاحب اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعیه را برطبق قانون اداره کند و قانون نمایندهٔ ارادهٔ کل یعنی جمیع افراد و متضمّن مصالح عموم باشد یعنی متوّجه امور خصوصی افراد نشود و همهٔ افراد بتساوی مشمول آن باشند، اگر حقی اثبات میکند برای همه اثبات کند و اگر تکلیفی وارد میآورد برهمه وارد آورد.

این ترتیب بچه‌نحو عملی میشود؟ باین نحو که مردم بهیئت اجتماع قانونگزار یعنی فرمانده و در حال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشندو این وجه بخوبی صورت پذیر نیست مگر در جماعتهای کوچك‌وبنابرین بعقیدهٔ روسو یك هیئت اجتماعیه نباید از یك شهر کوچك تجاوز کند علاوه برین چون مسلّم نیست که هیئت اجتماعیه بتواند قوانین‌پسندیده

Contrat social - ۱

تنظیم نماید باید مردی دانا وخردمند قانون را بارعایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانونگزار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که بتصویب برسد . علاوه برین قانون اجرا کننده میخواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت بافراد میشوداز عهدهٔ جماعت برنمیآید و هیئت اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل می دهند .

باین روش مردم برحسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعیه کرده اند امّا در واقع همه آزادند چون بمیل خود کرده اند وهر کس اختیار خویش را تسلیم کلّ کرده است نه تسلیم جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و قانونگزاری شریکند و همه باهم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ است وظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت راتابع هوای نفس وآلت اغراض خود سازند و در ترتیبی که مادادیم هرکسی تابع ارادهٔ کلّ است که ارادهٔ خود اوهم جزء آنست وهر کس فقط آن مقدار ازاختیارخودرا تسلیم کلّ میکند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد .

کتاب پیمان اجتماعی روسورا مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست و محصلین علم حقوق بخوانند امّا ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعیه فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن تنگ است وبرای اینکه اساس فکر او دانسته شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعیه را بر بنیادی که بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد

بدرستی تربیت شوند و او از دانشمندانی است که باحوال کودکان و جوانان توجّه خاص داشته وکتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه دران کتاب داستان مانند کودکی باین اسم فرض کرده و اورا موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیّلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف نیز دارد و دراینجاهم سخن روسو مبتنی براینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خود واگذاشته شود نیکوکار خواهد بود و بنا برین در تربیت کودکان و جوانان باید تا جائی که ممکن است قید و بندرا کنار گذاشت و آنها را بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید بیك رشتهٔ مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطور کلّی قوای انسانی را در ایشان پرورانید که بتوانند بخوبی زندگانی کنند. کتاب هرچه کمتر باید بدست آنها داد تا ممکن است، تعلیمات باید جنبهٔ عملی داشته باشد از وارد کردن افکار غلط وخرافات درذهن کودك پرهیز باید کرد و نباید گذاشت فکر او متوجّه بدی و دروغ و ستم و آزار شود .

روسو نیز مانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که بپرآوردهٔ او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتیکه خود او دیانتی را که بفطرت سلیم

۱ - Emile

می پسندد اختیار کند . بمباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث و نفس باقی است یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرك مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر است میتوان یقین کرد بنا براینکه حرکت در جسم امری ذاتی نیست و محرّك لازم است و سلسلهٔ محرك ها ناچار باید بمحرك کل منتهی شود ودر حرکات عالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتار است امّا میتواند آنچه را خیر اوست اختیار کند و مختار بودن جز این چیزی نیست و اینقدر میدانیم که خوشی و سعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد در اینست که ستم روا ندارد و نیکوکار باشدو همین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفهٔ روسو عشق بطبیعت است و مدار امر دانستن عواطف قلبی و آنچه دل باو گواهی میدهد . و معتقد است که طبیعت راست میرود و دل درست گواهی میدهد و مفسده ها همه از اینست که انسان عقل شریف خودرا درکار داخل میکند .

عقاید روسو مخصوصا آنچه درکتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیّت غوغا بلند کرد . کتاب را سوزانیدند ونویسنده را تعقیب کردند واو همچنان متواری ودر بدر بود تادر ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر درشصت و شش سالگی بعالم طبیعت بازگردید و زندگانی پر مرارتش بپایان رسید و چندی از وفاتش نگذشت که معتقداش بسیار شدند و بتلافی خفّتهائی که در زندگی کشیده بود ازاو

قدردانی و تجلیل کردند تا آنجا که جسدش را به پانتئون(۱) که محترم ترین مدفنهای فرانسه است انتقال دادند.

بخش پنجم

دیدرو و اصحاب دایرة المعارف

دنی دیدرو (۲) روزگار خود را یکسره بکار های علمی مخصوصاً بترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده وسرگذشت دیگری ندارد. معاش او هم ازین راه میگذشت و بنا برین هیچگاه از عمر خود فراغتی نداشته است که در امور فلسفی تفکّر عمیق کند و آنچه از آثار او بدیع ودلکش است بسبب قریحه و ذوق و قوۀ حدس او بوده‌است. از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود و مقداری از نوشته هایش مربوط بادبیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد امّا تصنیف جامعی در کل فلسفه یارشتۀ مخصوصی از آن نپرداخته‌است. اثر بزرگ او دایرة المعارف (۳) است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده و قسمت عمدۀ آن بقلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم باو یاری کرده اند و چون کسانی که در اینکار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با اوهم مشرب بوده اند آنها را اصحاب دایرة المعارف گویند و صفت برجستۀ ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است و کم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین و توجّه تام بشیوۀ مشاهده و تجربه و اهمیّت دادن بحسّ و شهود

L'Encyclopédie - ۳ Denis Diderot - ۲ Panthéon - ۱

ونقّادی بلکه انتقاد ازعقایدی که گذشتگان دراذهان عامه راسخ نموده اند خاصه در روحانیات، واز همین روکسانیکه نسبت بآن معتقدات تعصّب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند گاهی به دیدرو وچاپ کنندهٔ کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختند وگاهی اسباب منع انتشار آنرا فراهم آوردند ودوستان هم چنانکه باید سازگاری نکردند امّا همت او درکار کوتاهی نیافت بسا میشد که روزها بدکان وکارخانهٔ پیشه وران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی راکه روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف بنگارش درمیآورد و نوشته هارا پنهانی بچاپ میرسانید . سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را بپایان برد ودر بیست ویك مجلّد بزرگ ازچاپ درآمد جزاینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن ازگزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یك اندازه از رنج اورا بهدر دادند .

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول دالامبر(۱) بوده است واو مردی دانشمند ومخصوصاً درریاضیات زبردست بود. گفتاری کهدر چگونگی علم بصورت مقدمه در صدر دایرةالمعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود امّا دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرورا تنها گذاشت . منتسکیو وولتر وژان ژاكروسو وجمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سدهٔ هیجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشر افکار جدید و منقلب کنندهٔ عقاید بوده است .

---

۱ - D'Alembert

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید سبب اشتهار او گردید امّا نه بهرهٔ مالی باو بخشید نه جاه و منزلتی یافت. وقتیکه خواست دختر خودرا بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبورشد کتابخانهٔ خود را بفروشد کاترین دوم (۱) امپراطریس روسیه که گذشته از کشور داری معارف پرور و حکمت دوست بود از این امر آگاه شد و کس نزد او بپاریس فرستاده کتابخانه‌را بمبلغ پانزده هزار فرانك خرید با این قید که دیدرو کتابها را در پاریس بامانت نگاه دارد تا موقع حمل آنها بروسیه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد و سالیانه مبلغ یکهزار فرانك مزد کتابداری دریافت کند.

ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸٤ یعنی پنجسال پیش از آغاز انقلاب بزرگ فرانسه روی داد واتمام دایرة المعارف در سال ۱۷٦٦ بوده است.

☆☆☆

تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است و بصورت یك مجموعه‌ازحکمت درنمیآید. ابتکار فلسفهٔ مخصوصی هم ننموده است که ببیان آن بپردازیم. در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوهٔ از دانشجوئی که مقتضی آن علوم میباشد یعنی بمشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروش دکارت که علم‌را مبتنی برریاضیات می کرد نداشت و میگفت وسیلهٔ اصلی کسب علم سه چیز است مشاهده و تعقّل و تجربه. بمشاهده باید مواد فراهم کرد، بتعقّل آنهارا باید جمع نموده بهم مرتبط

---

۱ - Catherine II Impératrice de Russie

ساخت آنگاه نتیجهٔ که بدست میآید برای اطمینان از درستی آن باید بآزمایش در آورد .

پیداست که دلبستگی کامل دیدرو بسیر و مطالعه در آثار طبیعت است و میتوان اورا طبیعت پرست گفت . در تعشّق بطبیعت نزدیك به روسو بود و مانند او در بیان مطالب قوهٔ شاعری بکار میبرد امّا برخلاف روسو علم را برای ترقّی وسعادت بشر لازم میدانست. از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنیتس بلکه باسپینوزا نزدیك است. مثلا از جهت اینکه هرجزئی ازوجودرانمایندهٔ کل میدانست ، درهمه یکی ویکی رادرهمه میدید، بعبارت دیگر وحدت وجودی بود امّا بمذهب طبیعی و مادّی . بتوجّه بعلل غائی اعتقاد نداشت و میگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقع میشود حاصلی ندارد باید در پی آن بود که چگونه واقع میشود .

دیدرو در بعضی مسائل علمی وفلسفی حدسهائی داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخورده و موجّه ساخته‌اند. از جمله اینکه ذهنش اجمالاً متوجّه بتحول موجودات و فلسفهٔ تکامل و ارتقا بوده است. واز نکته سنجیهای او اینست که ما موجودات کنونی را مینگریم و آنهارا کامل می‌یابیم و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده تاوجود باین درجه از کمال رسیده است .

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد . دربعضی ازنوشته هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته های دیگرش دلیل برتردیداست در هرصورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه

عیسی پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی اورا از ملحدان میشمارند و حال آنکه از عبارات او اینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت میتوانند ملحدانرا عاجز کنند. و نیز از سخنهای لطیف او اینست که خدارا اولیای دین ازمیان مردم دور کرده بمعابد روانه ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدانیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده‌اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه‌جا هست.

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات را دلیل بروجود خدا میگیریم ازخودپسندی‌است یعنی همینکه خودرا درامری عاجز یافتیم فوراً

---

(۱) پیش ازاین خاطر نشان کرده‌ایم که اصول دین مسیحیان چیست اینك برای مزید توضیح توجه میدهیم که کفر و الحادی را که اروپائیان میگفتند بکفرو الحادی که ما میگوئیم نباید قیاس کرد. مسیحیان آنکس‌را فیلسوف واقعی‌میدانستند که باصولی که الهیون مسیحی‌حکم کرده بودند وبآنها اشاره‌کرده‌ایم ایمان داشته باشد وگرنه هرقدرخداپرست ومتقی بود ملحدش میخواندند و déiste میگفتند که باید «خدائی» ترجمه کنیم در مقابل عیسائی، وچون کسی را چنین مینامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خدا پرستی است ولیکن ملحداست چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون پیش از سدهٔ هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی برخلاف اصول الهی مسیحی میگفتند مکفّر میشدند و عقوبت‌میدیدند. این بود که در سدهٔ هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشانرا در این فصل شناسانده‌ایم مجاهده کردند و بزبان های مختلف چشم و گوش مردم را باز نمودند ودرمقابل تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند روزگارهم یك اندازه تغییر کرده و تیغ کشیشان چندان برنده نبود با اینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را میسوزانیدند وخود آنها را بزندان یاتبعید میفرستادند فقط مانند قرون‌وسطی کشتن و زنده سوزانیدن در کارنبود. سرانجام در پایان سدهٔ هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گفتگوها از میان برخاست.

آنرا نسبت بخدا میدهیم وراضی نیستیم جزخداوند بالای سرخود مؤثری قائل شویم .

ازعبارات تردید آمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که دربیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است بصورت دعاآورده میگوید :

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست وبتو انجام‌میدهم که‌نامت درروی‌زمین‌خداست . خدایا نمیدانم‌هستی‌یانیستی امّا اندیشه‌ام را براین میگذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی و کردار چنان میکنم که درحضور توباشم . اگر بدانم که برخلاف عقل خود یاحکم تو گناهی کرده‌ام از زندگی گذشتهٔ خود ناخشنود خواهم بود امّا ازآینده آسوده‌ام چون همینکه من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن میگذری . در این دنیا از توچیزی نمیخواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تونیستی بطبیعت و اگر توهستی بحکم تو میشود . اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم هرچند درین عالم آنچه‌کرده‌ام برای خودکرده‌ام . اگر از پی نیکی بروم باری نبرده‌ام و اگر بدی کنم از تو غافل بوده‌ام . خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست میدارم و از دروغ ونابکاری بیزارم . چنینم که هستم خواه پارهٔ ازمادهٔ واجب وجاوید باشم خواه مخلوق تو باشم . امّا اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوعم را چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام و باختیار خود نیکی کرده‌ام یافضل و رحمت توشامل حالم بوده است . »

---

۱ - Traité de l’interprétation de la nature

***

چندتن دیگر از اصحاب دایرةالمعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانرا هم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید بادیانت و تعصّب در مادّیت و انکار روحانیّت و حتّی نفی صانع حیثیّتی ندارند. ازین جمله کسانیکه نام برده میشوند یکی لامتری (۱)است که بردکارت بحث داشت که چرا انسان راهم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است. دیگر هلباك (۲)که حرکت را ذاتی جسم میدانست و محرّك قائل نبود وحتّی قوهٔ جاذبه راهم انکارداشت. دیگر هلوسیوس (۳)که جوانمرد و نیکوکار بود امّا برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی وخودپسندی میدانست ودربارهٔ این جماعت بیش ازین صرف وقت روا نیست.

بخش ششم

کندیاك

دانشمندان فرانسوی که درین فصل ازایشان یادکردیم همه درراه معارف مجاهد بوده و با خرافات و نادانی وظلم و ستم وآداب ناپسندیده مبارزه کرده اند و ازاینرو آن کسان و دورهٔ ایشانرا پرتو افکن نامیده اند ولیکن هیچیك سازندهٔ حکمت بمعنی که ما در نظر داریم نبودند و فقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند. در سدهٔ هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که درگوشهٔ عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته

۱ - La Mettrie ۲ - Holbach ۳ - Helvétius

و از خود فلسفهٔ مستقلّی ساخته و در حالی که با اصحاب دایرة المعارف دوست بود بزد وخوردهای ایشان درامور دینی واجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی بسلامت بسر برده است و او اتین بنودو کند یاك (۱) نام داشت . در سال ۱۷۱۵ متولد شد ودر ۱۷۸۰ درگذشت. در صنف کشیشان بود امّا بکشیشی عمل نمیکرد . مردی فاضل و نویسنده و یك چند مربّی یکی از شاهزادگان ایطالیا بود . برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف است و بالاختصاص دو کتاب از او یاد میکنند یکی « رسالهٔ در منشاء علم انسان » (۲) و دیگری « کتاب در احساسات » (۳) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت میکرد و عاقل و محتاط بود سرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .

⁂

فلسفهٔ کندیاك دنبالهٔ فلسفهٔ لاك است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمّی از روانشناسی است .

کندیاك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاك هم پیشتر رفت زیرا که لاك پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دو مبدأ قائل شد یکی حس و دیگر تعقّل، ولی کندیاك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدّلات احساسات بیان کرد .

---

۱ - Etienne Bonnot de Condillac

۲ - Essai sur l' origine des connaissances humaines

۳ - Traité des sensations

پیش از انکه رأی کندیاك را دربارهٔ احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نمائیم که آن حکیم حسّی هست امّا مادّی نیست چون هر کس مادّی است البته حسّی هم هست امّا هر کس حسی است لازم نیست مادّی باشد. مادّی آنست که بوجود چیزی جز مادّیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیّت ماده میداند ولیکن کندیاك ماده را قادر بر ادراك نمی پندارد و بوجود نفس مجرّدی که ادراك خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراك و ارادات نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحی که بیان خواهیم کرد و در این بیان تنها نظر به «کتاب احساسات» خواهیم داشت زیرا که فلسفهٔ کندیاك در آن کتاب بکمال رسیده و ببهترین وجهی بیان شده است.

ادعای کندیاك اینست که همه حواس باهم برابرند یعنی هریك از حواس را که به تنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه‌ها و اموری که بنفس نسبت میدهیم دراو ظاهر میشود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایهٔ قوت و کمال آن ادراکات میگردد وبرای اثبات این مدعی میگوید یك مجسمه فرض میکنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد امّا هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده وسرا پای اورا حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او برمیداریم تاشامّه اش بکار افتد در اینصورت ادراك او منحصر بدریافت بوها خواهد بود در حالی که از شکل و اندازه و صوت ورنگ اشیاء بکلّی بیخبراست. پس گلی به بینی او نزدیك میکنیم بوی گل را احساس میکند امّا چون

هیچ چیز دیگر ادراك نکرده است نه از خود خبر دارد نه از ما سوای خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . انچه همه کس « من » میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی بدّرا که او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا برین برای او توجّه بآن حس حاصل میشود پس بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است .

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیك میکنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد و چون از گل پیشین هنوز چیزی بیاد دارد طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز از اعمال نفس است و مشابهت و اختلاف را در می یابد و این اعمال چون مکرّر شد تفکّر است . کم کم در میان بوهائی که بمشامش میرسد بعضی اورا خوش میآید و بعضی را نا خوش می یابد پس لذّت و الم ادراك میکند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزردگی ازبوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و نا خواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصوّر و تصدیق و قوهٔ انتزاع میشود . ازمکرر شدن احساسات متشابه و قوهٔ انتزاع تصور نوع و مفهوم کلّی برای او پیش میآید و تعقل میکند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد میکند نفس اورا تشکیل میدهند و خودرا درمی یابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست از ادراك آنچه حاضراست و بیاد داشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همهٔ این قوی و اعمال ذهنی دران مجسمه فقط بواسطهٔ حسّ شامّه

حاصل شد پس حس ذائقه و سامعه و باصره هم که بران مزید شد این قوی بسط و قوّت می یابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش از نفس بماسوای نفس تجاوزنکرده است، صوت میشنودورنگ وروشنائی می بیند امّا همه این احساسات حالاتی است که باو دست میدهد و برنخورده است باینکه در خارج چیزهائی است که این حالات را درنفس او تولید میکند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمیشود مگر اینکه حجاب را از قوهٔ لامسهٔ او نیز برداریم زیرا بواسطهٔ لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بُعد و اندازه و شکل و جرم یعنی مقاومت و جسمیّت برای انسان حاصل میشود، چون دیده ایم و محقق شده است که کسیکه کور مادرزاد است پس از آنکه چشمش معالجه و بینا شد شکلهارا تمیز نمیدهد مگر پس از آنکه اشیاء رالمس کند و البته باصره وحواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند وچون حرکت کرد فاصله وابعادرا بهتر درك میکند و باینواسطه کم کم علم باشیاء خارجی در می یابدولی علم بوجودتن خویش ندارد تاوقتیکه اعضاء تن خود را لمس کند ودر یابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشند.

کندیاك باشرح و بسط تمام یك یك از حواس را تشریح میکندومی نماید که هر یك از آنها چه تصورات وچه معلومات بانسان میدهد وچگونه بوسیلهٔ احساسات علم انسان بخودو بکلیهٔ موجودات جهان تمام میشود و بتعقل و تفکر و استدلال راه میبرد امّا اگر ما بخواهیم همهٔ تحقیقات اورا نشان بدهیم باید تمام کتاب اورا نقل کنیم، اشاراتی که تاکنون کرده ایم برای،

اینکه کلید فلسفهٔ اورا بدست بدهد بس است و خوانندهٔ دانا ازهمین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملا در یابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد . همینقدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرّد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطهٔ احساسات اینهمه قوّه ها از خیال و وهم و حافظه و توّجه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکّر و تعقّل و استدلال و علم بوجود خود و وجود تن و وجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل و اندازه و کمیّت و کیفیت و وضع و زمان و مکان و وحدت و کثرت و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای او دست میدهد و کندیاك چگونگی بروز این قوه‌ها و معلومات را تشریح نموده و روانشناسی را از این راه مبلغی پیش برده است . مثلا میگوید تصور که در ذهن است همانا احساسی است که مکرّر شده و بمدد احساسات دیگر قوت گرفته و تثبیت شده است و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است و نفس موقع برای تجدیدش میجوید و خواهش چون قوی شد اراده میشود . وچون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری ووجدانی دارد همان درك احساسات حاضر و یاد احساسات غایب است وبنابراینکه دانستیم که معلومات و معقولات ماهمه نتیجهٔ احساسات است و نظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند پس کندیاك این عبارت را میگوید که ماجز وجود خود بچیزی پی نمیبریم و اگر بآسمان بالا رویم یابتگ زمین فروشویم ازخود بیرون نتوانیم شد .

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی وسیر وتحول افکار او

ایمانوئل کانت (١) درسال ١٧٢٤ در کنیگسبرگ (٢) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت و پدر ومادرش هردو مردمانی مقدس و مهذب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را بدانشجوئی ودانش آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتی مسافرت هم نکرد. در آغاز درخانه های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً درهمنشینی با آن مردم ازکار دنیا تجربه حاصل میکرد. بعدها دردانشگاه شهر خود بدانشیاری وپس از چندسال باستادی پذیرفته شد ورشته‌های مختلف از علوم میآموخت اما ریاضیات وطبیعیات وهیئت ونجوم و فلسفهٔ اولی را فنون اختصاصی خود ساخته وعمرخویشرا وقف علم و حکمت نموده بود. متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده درساعت مقرر از خواب برمیخاست ودر عرض روز کارهای معین معلوم انجام میداد، باندازهٔ معین میخورد ومدت معین

Immanuel Kant - ١   Koenigsberg - ٢

میخوابید . تفریح و تفنّن نداشت ادای تکلیف زندگانیرا بر تعیّش مقدم میدانست وچیزی راکه واجب میپنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود لیکن دراطوار خشکی وزنندگی نداشت گشاده رو و خوش مشرب و با مهر و محبت بود در دوستی وفادار و بامردم نیکوکار . وقتی بدوستان خود میگفت ازمرگ باك ندارم واگر بمن خبر بدهندکه امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدااست امّا خدا نکند کسی بمن بگوید یك تن بسبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر باین احوال ومقامات علمی و آثاری که ازاو ظاهرشد طرف مهر واحترام خاصّ وعام گردیدودولتیان هم باومهربان بودند. غبار کدورتی که بخاطر او رسید این بود که درسلطنت فردریك گیلیوم دوم پادشاه پروس درنتیجهٔ رسالهای که بنام «دین درحدود عقل» نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتّی ازاو التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد امّا کانت، پس از روزگار فردریك گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست وموافق عقاید خویش سخن گفت ودیگرمتعرّض او نشدند. هشت سال پیش از مرگ قوای دماغیش سست شد و از کار بازماند ودر سال ۱۸۰٤ درگذشت . همشهریانش همه در مرگ اوسوکواری نمودند واین عبارت راکه درپایان یکیازکتابهایش نوشته است بر مزاراو کتیبه کردند : « دوچیز روح را باعجاب میآورد وهرچه اندیشه وتأمّل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت بآن دو چیز همواره تازه و افزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سرما جا دارد، دیگرقانون اخلاقی که در دل ما نهاده شده است »

کانت از کسانی بوده است که از دانشجوئی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته واز خود نمائی و شهرت طلبی و کسب جاه ومال یکسره دور بوده است وجز آنچه حقیقت میدانسته نمیگفته و نمینوشته است . نوشته‌هایش غالباً پیچیده ودشوار است در مطالب غور بسیار میکرد امّا نوشتن را بشتاب انجام میداد . فلسفه‌اش در روزگار خود او در سراسر خاك آلمان قبول عامّه یافت و بزودی بکشورهای دیگر نیز تجاوز کرد. جوانان آلمانی در زمان او کنیگسبرگ‌را کعبهٔ حکمت دانستند و بآنجا ازدحام کردند و به کانت مانند امام وولیّ مینگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی‌خود ازاو استفتا میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پش آمد درجایز بودن ونبودن این عمل ازاو کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد هشتاد رساله و کتاب بزرگ و کوچك است . دراکثر مسائل علمی ریاضی وطبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین شناسی و هیئت و آثار جوّ و منطق و الٓهی و دیانت و سیاست چیز نوشته است ولیکن مهمترین آثار او در نقّادی عقل و فلسفه است‌وآنها شامل فلسفهٔ خاص او میباشند و مایهٔ شهرت عظیم اوگردیده اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابهارا معرّفی خواهیم کرد .

☆☆☆

کانت پس‌ازدورهٔ داش آموزی که اورا به بیست‌وسه سالگی‌رسانید مدّت نه سال بمعلمی خصوصی ومطالعات شخصی اشتغال داشت ودراین دوره توجّهش همه بعلوم بود یعنی بریاضیات و طبیعیّات وشعب و فروع آنها از هیئت و جغرافیا وزمین شناسی و مانند آن و درین مباحث اساس

معتقداتش تعلیمات نیوتن بود و گاه گاه مقالات و رسالاتی هم در مسائل مختلف از آن علوم مینوشت ومنتشر میکرد واثر مهمّ علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که دردنبالهٔ آراء نیوتن درباب هیئت عالم وچگونگی حدوث و خلق جهان نموده ودرین باب بمخالفت گردبادهای دکارت (۱) برخاسته ورائی اظهار کرده است نزدیك بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجّم وریاضی بزرگ فرانسوی موجّه ساخته و اصول آن رای با تکمیل وتبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است وباختصار مبنی بر اینست که فضای عالم در آغاز پر بوده است ازمادهٔ متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکاثف و تراکم او درنقاط مختلف کم و بیش بوده است پس مادهٔ مزبور درنقاطی که متراکم بوده هسته ومرکزی تشکیل داده که قسمتهای رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوهٔ جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باینطریق خورشید درمرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختندو این حلقه ها بتدریج بریکدیگر فشرده شده هر کدام یك کره تشکیل دادند و بر گرد مرکز بچرخ افتادند و آنها سیّارات امروزی میباشند و درجرم خورشید تصادم موادّی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره های ثابتی که بالاتر از سیّارات هستند هر یك خورشیدی مانند خورشید ما میباشند والبته آنها نیز مرکزی دارند که گرد او میچرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده میشود مجموعهٔ ازان ستارگان است .

---

۱ ـ رجوع بکنید بجلد اول سیر حکمت چاپ دوم صفحهٔ ۱۹٤ .

۲ ـ Laplace

در سی و دو سالگی کانت رسماً مقام مدرّسی دریافت و ازان پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید و تا چهل و پنجسالگی ازفیلسوفان جزمی(۱) بشمار میآمد و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات ُولف(۲) بود که آنزمان در سراسر آلمان قبول عامّه داشت. ُولف ازدانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درك کرده و پیرو او شده و فلسفهٔ آن حکیم را از تصنیفهای گوناگون او بیرون آورده و بشیوهٔ خاصی مدوّن کرده بود بنا برین کانت که زمان ُولف را درك کرده بتوسّط او پیرو فلسفهٔ لایبنیتس بود امّا چون طبع تحقیق داشت تبعیّت صرف ازلایبنیتس یاهرکس دیگر نمیکرد و از خود نیز اظهار رأی مینمود.

در سدهٔ هیجدهم اذهان از فلسفهٔ اولی سر خورده بود و این فقره از معرّفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم برمیآید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفهٔ اولی را که تنها ببرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند. کانت هم هرچه در تحقیق پیشتر میرفت خاصه پس از مطالعهٔ نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفهٔ اولی سست تر میشد و از جزم در مباحث فلسفی باز میایستاد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکار میبرند بمعلوم کردن مجهولات دست می یابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۳)وفلسفهٔ اولی فرقی بزرگ هست که اموری

---

۱ - Dogmatique معنی این کلام دربخش آینده دانسته خواهد شد.

۲ - Wolff ۳ - ریاضیات چون بطور مطلق گفته شود حساب وهندسه درنظراست.

که علمای ریاضی در آنها قوهٔ تعقل بکار میبرند مجعولات و فرضیات ذهن خودشان است. مثلاً خطی فرض میکنند که فاصلهٔ همه نقاطش از نقطهٔ دیگر درونی یك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطهٔ درونی را مرکز و آن فاصله هارا شعاع مینامند و بنا برین فرض برای دایره خاصیتها تشخیص میدهند و حکمها میکنند وچون دایره مخلوق عقل است البته هرچه عقل دربارهٔ آن حکم کند درست است امّا موضوعات فلسفهٔ اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند اینست که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نمیآید.

باری پس از تامل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت ومعتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیابد وباید ببحث درعوارض وحادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرّد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته‌اند استحکام مبانی علم و ایمان ودستور نیکی کردار وحسن اخلاق بوده‌است. کانت چون بنیادفلسفهٔ اولی راسست یافت درباب علم خودرا قانع کردباینکه ازدرك حقیقت ذوات دست برداشته وبمعرفت ظواهرامور خرسندباشد. امّا درباب نیکی کردار چون ازکودکی پرورش اخلاقی متین دریافته بودالبته بی پروائی را پیشه نساخت و براین شد که حسن عمل و ایمان بمبدأ و معاد مبانی فلسفی نمیخواهد پاکی سرشت لازم است تادل بلزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد ووجدان پاك بایمان بغیب حکم نماید وگرنه آنکس که

بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسیکه اگر بیم نداشته باشد بدمیکند واگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد ؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفلسفه ایمان درست نمیشود و چه بسیار کسان دیده‌ایم که بمبدأ و معاد معتقد بوده‌اند و حسن عمل نداشته‌اند و عکس آن نیز دیده شده است (۱)

بااینهمه خاطر کانت آرام نمیشد و اندیشه میکرد که تاقوهٔ تعقل بکار برده نشود از حس و تجربه علم حاصل نمیگردد و علم مبانی عقلی میخواهد ولی از طرف دیگر در تعقل هم تامبانی علمی بدست نیاید اطمینان نمیتوان کرد و باید برای ارباب تحقیقات فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هرصورت اگر بفلسفه معرفت بکنه وجود دست نمیدهد لا اقل باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست و تاکجا میتوان بیقین رسید و کانت مدّت چندین سال هم دراین اندیشه ها بسر برد تاسر انجام فلسفهٔ نقدی (۲) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود راکه «نقادی عقل مطلق»(۳) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود .

---

۱ - درین قسمت کانت از حکمای فرانسوی سدهٔ هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاك روسو استفادهٔ بسزا نموده است .

۲ - Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد .

۳ - Critique de la raison pure بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصوداز عقل مطلق چیست .

☆☆☆

پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ کانت بپردازیم باز یاد آوری میکنیم که از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحلهٔ تجدّد در آمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سررشته‌اش را بدست داده بود و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همانرا دنبال کردند و در عین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون وارسطو راهم از دست ندادند که آنان بنابراین داشتند که تعقل را تنها وسیلهٔ معرفت بدانند و آنچه را که عقل پذیرفت با حقیقت مطابق انگارند و در این روش علم واقعی همان فلسفهٔ اولی میشود که در اروپا نظر بیادگاری که از ارسطو مانده آنرا همواره مابعدالطبیعه (۱) خوانده‌اند و اهل این علم حقایق را تنها باستنباط عقلی معلوم میسازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سر رشتهٔ آنرا لاك بدست داد و هیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهائی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد و فقط عوارضی را در می یابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراك میشود جز نمایشهائی که بحواس در میآید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همانست که بوسیلهٔ حس و تجربه بدست میآید یعنی علم طبیعی و بنا برین فلسفهٔ اولی بحثی بیحاصل است.

جماعت اول را باعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب عقل (۲)

---

۱ - Métaphysique وما از این پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم ومطلق فلسفه را حکمت میخوانیم.

۲ - Rationalistes

گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی باحقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (۱) میگوئیم . جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه (۲) و اصحاب حس (۳) خوانده شده اند و بنا براینکه بمطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند ایشانرا شکاك یامشکک (٤) یا مردّد میگوئیم و دانشمندان ما سوفسطائی میگفتند .

کانت در تحقیقات نقّادی خود دراین مقام است که حقیقت امررا میان این دو طریقه بدست آورد و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفهٔ اولی معنی دارد یا ندارد و موجّه هست یا نیست و اگر هست حدود آن چیست و تا چه اندازه میتوان باو اعتماد کرد و صاحبنظران احوال حکما را در اروپا در سدهٔ هیجدهم تشبیه کرده اند باحوالی که در اواخر سدهٔ پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود که بازار سوفسطائیان گرم و از اینرو عقاید درمبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود(٥) و بنا براین کانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تا افکاررا بمجرای صحیح بیندازد وکانت شباهت دیگری هم بسقراط دارد که او نیز درپی آنست که خودرا باید شناخت یعنی مقدار و ارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

در واقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه است وروش را بدست میدهد از اینرو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابد و چه اندازه و چگونه میتواند درك حقیقت کند وروشی که برای تأسیس فلسفه باید

---

۱ - Dogmatistes ۲ - Empiristes ۳ - Sensualistes
٤ - Sceptique ٥ - رجوع کنید بجلداول این کتاب درپایان فصل اول و آغاز فصل دوم .

اختیار کرد کدام است و آرزوی کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و بعقیدهٔ خود روش صحیح فلسفه را دریافت پیری و ناتوانی در رسید ولی حق اینست که هرچند بذی المقدمه نتوانست بپردازد همین مقدمات که ترتیب داده اورا از بزرگترین حکما بشمار آورده است .

اینك اصول تحقیقات کانت را در کتاب « نقّادی عقل مطلق » (۱) باختصار بدست میدهیم و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است به پیروی عبارات او و ترتیب آنها پابند نشده تا آنجاکه ممکن است مطلب را به بیان روشن در میآوریم .

وباز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتّب کند نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را ازچه راه بدست میآورد وچگونه تعقل میکند پس نتیجهٔ تحقیقات خود را در این باب در شش کتاب ثبت نمود که پس از او پیروانش مجموع آنهارا منطق (۲) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطورا هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده و مقدمهٔ را که فرفوریوس بر منطق نوشته بر آن افزوده اند و این مجموعه را منطق خوانده اند)

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم

---

۱ ـ معنی این عبارت را بزودی روشن خواهیم کرد .

۲ - Logique نامهای آن شش کتاب ازاین قراراست: قاطیغوریاس یعنی مقولات. باری ارمینیاس یعنی قضایا. انالوطیقای اول یاتحلیل قیاس. انالوطیقای دوم یافن برهان. طوبیقا یعنی مواضع درفن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه .

بود پس ازان نیز همان اصول با ترك بعضی زواید و ضمیمهٔ بعضی فواید
قسمت مهمّی از فلسفه شمرده میشد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو
مخصوصاً در قسمت راجع بقیاس معتبر و باب مهمّی از فلسفه است .

کانت چون در مقام تجدید فلسفه بر آمد تقریباً همان کار ارسطورا
از سر گرفت بوجه دیگر ، و کتاب « نقّادی عقل مطلق » که نخستین
تصنیفی است که آن حکیم درفلسفه اختصاصی خود نگاشته درواقع متمّم
فن منطق است و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق
نامیده است وابواب آنرا بهمان نامهائیکه ارسطو بکار برده خوانده‌است
و ما در مواقع لازم باز این فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت درنقادی عقل مطلق نظری

بهرهٔ اول

مقدمات

فلسفهٔ اولی علم بمجرّدات است و این علم بقوهٔ عقل برای انسان
حاصل میآید ، امّا در تعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص
سرگردان میشود و از اینروعقاید درباب فلسفه سستی گرفته‌است ولیکن
چون موضوع این‌علم مهمترین‌اموری‌است که انسان بتواند بآنهادل ببندد
چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوائی
که تنفس میکنیم پاك نیست باید دم زدن را ترك گفت .

پس باید تکلیف را درین باب معلوم کرد و دید آیا رسیدن بفلسفه

میسر هست یا نیست تا اگر میسر ست راه آنرا بیابیم و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنقادی در قوهٔ تعقل حاصل میشود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حسّ است که صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش میکند و قوهٔ عقلی را بر میانگیزد تا آن صور را بهم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد.

پس در اینکه نخستین وسیلهٔ علم برای انسان تجربه است که بحس و شهود حاصل میشود حرفی نیست و لیکن چون درست تأمل شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیلهٔ حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس باو میرسد از خود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن از خود مایهٔ نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را بآن مایه بپرورد محسوسات بمرتبهٔ علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمیشود .

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر میآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظهٔ اینکه از قوهٔ فعالیّت نفس یعنی قوهٔ عقلیّه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند و این باصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما همواره همین قسم خواهیم گفت .

و معلوماتی را که از حس و تجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم .

---

۱ ـ Connaissance a priori ۲ ـ Connaissance a postériori

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشند .

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند. قسمی آنست که خود نتیجهٔ تجربه و بنابرین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه را سست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود امّا عقل این علم را بتجربه آموخته است .

قسم دیگر آنست که براستی عقلی و قبلی است مانند احکام هندسی و تصوّر بُعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی، و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا در تحت قوهٔ عقلیّه واقع نشود و بامعلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمی یابد .

چون در شُعب حکمت نظر میکنیم می بینیم ریاضیات علومی هستند کاملاً محل اطمینان ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند. در طبیعیات هم چون محققان بدستور فرنسیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را بکار برده اند به نتایج اطمینان بخش رسیده اند(۱) و هر چند اساساً احکام آن بعدی میباشند احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعدهٔ ارتباط علت و معلول و غیر آن .

امّا فلسفهٔ اولی را احکامش یکسره قبلی و عقلی است می بینیم که هنوز میان صاحبنظران محل اختلاف است و صورت علمیّت نیافته است و باید سرّ آنرا پیدا کرد پس گوئیم :

احکامی که ذهن در امور میکند و قضایائی که ترتیب میدهد یعنی

---

۱ ـ در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نیوتن بدست آورده است .

محمولی را برموضوعی بارمیکند دو قسم است تحلیلی و ترکیبی .

حکم یا قضیهٔ تحلیلی(۱) آنست که محمول ازخود موضوع برمیآید یعنی تصوری که محمول قرار داده شده درضمن حدّ موضوع بوده و ذهن آنرا بتحلیل از موضوع جداکرده و بر او حمل نموده است مانند اینکه بگوئیم جسم صاحب ابعاد است زیرا درواقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد وگرنه جسم نخواهد بود . پس درحقیقت قضیهٔ تحلیلی معلوم تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را بازو آشکار میکندو ازاینرو میتوان آنرا قضیهٔ تبیینی هم نامید .

امّاحکم یاقضیهٔ ترکیبی(۲)آنست که محمول داخل درموضوع نباشد و ذهن آنرا از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید و از اینرو آن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از حدّ خود جسم برآید و محمولی است که ذهن آنرا جداگانه دریافته و بر موضوع افزوده و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیّه را ترتیب داده است و این قسم احکام و قضایاست کـه چون ترتیب داده شود معلومات تازه بدست انسان میدهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنهارا بقوهٔ عقل میسازد و از تجربه در نمیآورد .

احکام ترکیبی غالباً ازمعلومات بعدی ساخته شده اند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی

---

۱ - Jugement analytique   ۲ - Jugement synthétique

قبلی هم داریم که محمول را ذهن بقوهٔ عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که در عین اینکه بقوهٔ عقل در یافته شده اند ترکیبی میباشند . مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصلهٔ میان دو نقطه است قضیهٔ ترکیبی است چون کوتاهی جزء حدّ استقامت نیست وقبلی هم هست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا ازخود دریافته است پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه از معلومات قبلی .

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق بموجودات مادّی است و آنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است چون بتجربه بدست میآیند ولیکن درین علوم اصول و قواعدی نیز هست که هم ترکیبی و هم قبلی است مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت و معلول .

در فلسفهٔ اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است امّا آنها مجرّداتند و بتجربه در نمیآیند .

اطمینانی که بریاضیات هست از اینروست که در آنها احکام عقل همه در اموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون ازذهن نیستند (۱)

اطمینانی که بطبیعیات هست از آنست که موضوعاتش بتجربه در میآید و بعلاوه در آنها هم عقل از خود چیزی مایه میگذارد و آنها را پرورده میکند بشرحی که ازین پس بیان خواهیم کرد.

---

۱ - نمونهٔ از آن درصفحهٔ ۲۱۹ بدست دادیم.

امّا فلسفهٔ اولی این کیفیّت خاص‌را داردکه موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه در میآید. چون بتجربه نمی آیند احکام بعدی در آنهـا نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمی دهد. پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود وبآن اطمینان حاصل گردد؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالِم و معلوم یعنی نفس (۱) و شئی موضوع علم (۲) در آن متحد باشند. این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی در فلسفهٔ اولی اشکال باقی میماند اینست که آنرا خیال بافی و لفاظی و بیحاصل میانگارند.

محقّقان پیشین احکام تحلیلی وترکیبی‌را ازیکدیگر تمیز نداده بودند واز اینرو مطلب روشن نبود وسرّ این معنی آشکار نمیشد که‌چرا بر ریاضیات اطمینان هست وبفلسفهٔ اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل وچگونگی حصول علم راکه لازمه‌اش اتحاد عالِم و معلوم است معین کرد و اینست موضوع فلسفهٔ نقدی و آنچه کانت را بر نقّادی عقل برانگیخته است.

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله مـن روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم ومانند کپرنیك درامر هیئت عالم عمل کردم که او دید بااین فرض که ما مرکز جهان باشیم وخورشید و سیّارات گرد مابچرخند مشکلات پیش میآید پس فرض‌را معکوس کرد

Objet - ۲ Sujet - ۱

که خورشید مرکز باشد وما گرد او بچرخیم و دیدم مشکلات بخوبی حل شد. منهم دیدم تاکنون مامعتقد بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراك خود را تابع حقیقت آنهامیکند یعنی بر آنها منطبق مینماید از اینرو مشکل پیش آمده است که در بارهٔ اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب داد پس من فرض کردم که ذهن مااشیاء را برادراك خود منطبق میکند یعنی کاری نداریم باینکه ادراك ذهن ما باحقیقت اشیاء مطابق هست یانیست چون آنرا نمیتوانیم بدانیم آنچه میدانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان درمی یابیم که ادراك ذهن ما اقتضا دارد. پس باین روش مشکل حل شد و دیدم مانعی نیست که در بارهٔ اشیاء خارج هم از معلومات قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم. بیان مطلب پس از آنکه بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوهٔ عقل دست میدهد پس هرگاه آن معلومات از شایبهٔ حس و تجربه خالی و مجرّد باشد قوهٔ که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۱) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوهٔ نقّادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقّادی عقل مطلق مینامیم و آن مقدمهٔ فلسفهٔ اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبهٔ نظری (۲) است و بعملیّات متوجّه نیست.

علم باصول عقل مطلق را که نقّادی مقدمهٔ وصول بآنست کانت فلسفهٔ

---

۱ - Raison pure و مراد از عقل مطلق قوهٔ تعقّل صرفست بدون آلایش بحس و تجربه.

۲ - Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الآن بدان اشاره خواهد شد ودر جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

برترین (۱) میخواند و نقّادی اورا نقّادی برترین(۲) مینامد.

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که درنقّادیِ عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجزاست آنگاه در کتاب دیگر که « نقّادی عقل عملی »(۳) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق ازچه راه میتوان رسید.

---

۱ - Philosophie transcendantale

۲ - Critique transcendantale کلمهٔ transcendantale لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل ازصور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم . کلمهٔ برترین که مابرای ترجمهٔ این لفظ اختیار کرده ام بامعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هرچند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمی‌شود ولیکن لفظ فرانسوی آن نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است . بنابرین هرجا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه‌ایست که معلوم دراو تجربی و حسی نبوده عقلی و قبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بمادهٔ آن ووجههٔ نقادی داشته باشد و چون این جانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمهٔ برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهیم که هرچند کلمهٔ transcendantal مشتق از کلمهٔ transcendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است واگرچه چارد نیست جز اینکه « برتر » ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است بالفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق بروجود و بیرون ازاو باشد مانند ذات حق بعقیدهٔ موحدان دیگر.

۳ - Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعنائی استعمال میکند اعم ازادراك و فهم وتعقل و گاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در اینجا بمعنی اعم است . ونیز چنانکه در فلسفهٔ هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (۱) و فهم (۲) و اینك بنقادی هریك از این دو رکن علم میپردازیم (۳)

بهرهٔ دوم

شناخت برترین حس

نخستین مرحلهٔ علم (٤) بچیزها (٥) بوسیلهٔ قوهٔ حس است که بآنوسیله ذهن (٦) انسان بقوهٔ مصوّرهٔ (۷) خود بچیزی وجدان (۸) می یابد چه بهرحال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن متأثر شود ووجهی که چیزها در ذهن تأثیر (۹) میکنند احساس (۱۰) است یعنی چون تأثیر حسّی برذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوهٔ مصوّره بکار رفت آنرا احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس دست میدهد تجربه (۱۱) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یاحادثه (۱۲) میخوانیم زیرا بحس درنمیآیند مگر امورحدوثی و عارضی و درعوارض

---

۱ - Sensibilité ۲ - Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبهٔ خاصی ازعقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت لفظ ومعنی برای‌آن مناسب تراست وما هم لفظ عقل را درین مبحث بترجمهٔ Raison تخصیص میدهیم وازین پس مطلب روشن خواهد شد. ۳ - آنچه دراین بهرهٔ اول بیان کردیم تقریباً مداول دیباچه ومقدمهٔ کتاب کانت است درنقادیءقل مطلق که بهبیان مخصوص خود در آورده ایم. ٤ - Connaissance ٥ - Objets

٦ - Esprit ۷ - Faculté Représentative ۸ - Intuition

۹ - Impression ۱۰ - Sensation

۱۱ - Expérience یا Intuition empirique ۱۲ - Phènoméne

معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی ظهور است.

که تنها موضوع علم میباشند دو امر میتوان تشخیص داد ماده (۱) و صورت (۲). ماده آنست که تأثیر میکند و احساس را برمیانگیزد. صورت آنست که پراکندگی امر حادث را منتظم میکند و بآنواسطه وجدان بامر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی‌ربط ومشوّش، ومعلوم وقتی‌میشود که تأثرات بانتظام درآیدوبهم‌مرتبط شود.

مادّهٔ حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۳) و شکّی نیست در اینکه بعدی میباشد (بمعنائی که در صفحهٔ ۲۲۵ توضیح کرده ایم) ولیکن باندك تأمّل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کنندهٔ حوادث و عوارض در وجدان که‌امری است فعلی (٤) نمیتواند همان احساس باشد وبعدی باشد وناچار امری است قبلی که درذهن موجود است و اگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد میشود نمیتواند تنظیم کند.

صورتی که تنظیم کنندهٔ وجدانیات است دو وجه دارد: یك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش میدهد و آن مکان است (یا بُعد یا فضا) (۵) ویك وجه درونی و آن زمان (٦) است که ذهن آنرا بیرون ازخود تصوّر نمیکند بلکه دردرون می‌یابد. مثلاً خورشید درنفس انسان تأثیرات مختلف دارد ازگرمی وروشنی و رنگ وغیرآنها ولیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان

---

۱ - Matière ۲ - Forme و باید متوجه بود که آنچه کانت ماده و صورت میگوید غیر از هیولی و صورتی است که قدما در جسم قائل بودند و از تأمل در بیان کانت مطلب بدست خواهد آمد. ۳ - Passif ٤ - Actif
۵ - Espace ٦ - Temps

و مکان بیکدیگر مرتبط سازد .

زمان و مکان دو امراست که در ذهن از وجدان هیچ حادثهٔ منفك نمیشود . ذهن انسان اشیاءرا ازهریك ازعوارض متعلّق بآنها میتواند تجرید و سلب کند بجز زمان و مکان راکه تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست . از این بالاتر میرویم و می گوئیم ذهن انسان وجدان همه اشیاء وامور را میتواند از خود دور کند ووجود آنها را نفی نماید امّا زمان و مکان را نمیتواند . زمان و مکان نتیجهٔ وجود و حدوث اشیا و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصوّر آنها میباشند و در ذهن بر آنها مقدّمند .

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری میباشند و دلیل دیگر براین فقره اینست که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد یعنی اگر زمان و مکان را از دست حکیم ریاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم او باقی نمیماند .

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهومهای کلّی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است زیرا اگر آنها مفهوم کلّی بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمان یامکان اجزا میتوان فرض کرد نه انواع واصناف. مثلاً روز و ماه وسال اجزاء زمان هستند امّا انواع واصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بُعد یا فضا هستند نه انواع و اصناف آن .

بعبارت دیگر هریك از زمان ومکان را میتوان گفت یك کلّ است دارای

اجزا امّا نمیتوان گفت یك کلّی است مشتمل بر جزئیات (۱). پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند و تصور آنها از تجربه بر نمیآید بلکه وجدانی و قبلی میباشند و ذهن توّهم حدّ و انتهائی هم برای آنها نمیتواند بکند و امر واحد نا متناهی را مفهوم نمیتوان خواند .

زمان این تفاوت را بامکان دارد که مکان در وجدان امورِ درونیِ نفس شرط حتمی نیست و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همهٔ امور شرط است خواه بیرونی خواه درونی حتّی اینکه نفس ادراك وجود خود را هم نمیتواند از زمان منفك نماید .

چون ذهن انسان از تصور زمان و مکان نمیتواند منفك شود پس باید گفت زمان و مکان جزء ذهن انسانند و از خود وجودی ندارند چنانکه چیز ها همه در زمان و مکان دیده میشوند امّا زمان و مکان خودشان دیده نمیشوند و نه چیزی مستقلّند نه خواص و عوارض چیزی هستند و ذهن آنها را از خود ضمیمهٔ تأثیرات خارجی میکند و باین وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات میباشند و زمان و مکان صورتهای آنها هستند. بعبارت دیگر حصول وجدان در ذهن انسان شرطی دارد خارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن. شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است و شرط داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دارد . بر سبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون ظرف ممکن نمیشود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان

۱ ـ برای تشخیص کل از کلی و جزء از جزئی بکتب منطق رجوع کنید .

آنهارا وجدان کند جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن انسانند و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند و مجبور باشند حادثات را درظرف زمان ومکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید ببدن برسدوبدل مایتحلّل‌شود. برای‌این‌مقصودباید موادخوراکی‌ازخارج داخل‌معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره هائی‌ازخود بر آنها ضمیمه کنند تا خوراکها غدا شود پس خوراکها بمنزلهٔ احساساتند و شیره ها حکم زمان ومکان را دارند. ونیز بر سبیل تمثیل میتوان زمان و مکان را تشبیه کرد بشیشهٔ عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینك سرخ باشد همه چیزرا سرخ می بیند واگر سبزاست همه چیز بچشمش سبز خواهد بود جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید

---

۱ ـ بقول‌اروپائیها Subjectif میباشند نه objectif وچون‌ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابر هائی داشته باشیم ازین پس Subjectif را ذهنی و Objectif راعینی خواهیم گفت زیرا اولی‌یعنی‌آنچه ازذهن برمیآید و وجود خارجی ندارد و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد.

دراینجا یاد آوری میکنیم که در خصوص زمان و مکان لایبنیتس هم عقیدهٔ اظهار کرده بود بر حسب ظاهر نزدیك بعقیدهٔ کانت (رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱) چون او نیز برای زمان ومکان وجود عینی قائل نبود وآنهارا ذهنی میدانست ولیکن تفاوت‌بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان و مکان را مفهوم بعدی دانسته بود که عقل آنها را از تقارن یا تعاقب امور انتزاع میکند اما کانت زمان و مکان را امور وجدانی قبلی میداند ومیگوید محسوس را تا ذهن درظرف زمان ومکان نریزد وجدان نمیشود.

فرض کنیم این عینك از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینك عالم را جز برنگ عینك خود بتواند تصور کند .

پس تا اینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست :

۱ ـ علم انسان بر حادثات یعنی برعوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء ، چون مبدأ علم ما حس است و حس فقط عوارض را درك میکند و این علم همانا بوجدان دست میدهد .

۲ ـ حادثات که بوجدان در میآیند موادی دارند و صوری، ومواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که ازبیرون بذهن میرسد واین جزء از علم بعدی است . صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن میباشند و این جزء از علم قبلی است و باین وجه است که احکام ریاضی که موضوع آنها زمان و مکان است هم ترکیبی وهم قبلی میباشند .

۳ ـ علم ما بر حادثات و عوارض باین وجه نیست که ادراك ما بر حقایق امور منطبق شود بلکه امور بر ادراك ما منطبق میشوند ومعلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد یعنی عوارضی که ما درك میکنیم در واقع نفس‌الامر چه هستند نمیدانیم زیراکه ذهن ما برای دریافت امور قالبهائی دارد که امور را در آن قالبها میریزد و معلومات ما قالب گیریهائی است که ذهن از امور کرده است واین کیفیت درادراك ما چاره ندارد و همین است که هست، خواه درست باشد خواه نادرست، انسان امور را آن‌سان که ذهنش میسازد درك میکند و قسم دیگر میسّرش نیست .

ازینروست که میگویند مذهب کانت اصالت تصور است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمیگوید حقیقتی در کار نیست و هرچه هست وهم و پندار و عدم هستی نماست. میگوید ما ذوات را درك نمیکنیم فقط عوارض آنها را درمی یابیم آنهم آن سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هرچه میخواهد باشد.

اگر چه حس قسمت تجربی علم انسان است و لیکن چون به بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار میبرد بحث در این قسمت نیز در نقّادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناختِ برترینِ حس (۲) مینامیم.

بهرهٔ سوم

تحلیل برترین قوهٔ فهم

دانستیم که قوهٔ حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبرد و وجدان را میسازد و این نخستین مرحلهٔ علم میباشد و از اینرو

---

۱ ـ Idéalisme این لفظ درموارد جند بکارمیرود ودرهرمورد بقسمی باید ترجمه شود. دراینجا مقصود این است که بعقیدهٔ کانت ازاشیاء وعوارض آنها آنچه محقق است وعلم برآن تعلّق میگیرد تصورات ذهنی است که برای شخص از آنها دست میدهد صرف نظر ازواقع نفس الامر که نمیدانیم چیست وعقل را بآن دسترس نیست.

۲ ـ Esthétique transcendantale یعنی شناخت قوهٔ حس از آنجهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار میبرد.

استعمال لفظ esthétique بمعنی شناخت قوهٔ حس بامعنی اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت میباشد و دیگران آنرا بمعنی شناخت زشت وزیبا بکار میبرند.

گفتیم حس یك رکن علم است . اینك باید به فهم(۱) که رکن دیگر علم است بپردازیم زیرا حس که قوهٔ دریافت تأثیرات و تصویرات است و بشرحی که بیان کردیم مایهٔ وجدان امور میشود بتنهائی علم‌را بما نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد. آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوهٔ فهم میگیرد و بقوهٔ عقلیه در ذهن میپرورد و مفهوم(۲) را میسازد. پس وجدان حسّی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد و دستش خالی خواهدبود امّا فهم هم اگر نباشدوجدان حسّی معلومی بدست نمیدهد . پس همچنانکه حادثات مادّه و صورتی داشتند که بیان کردیم معلومات هم مادّه وصورتی‌دارند . مادهٔ علم یعنی‌وجدانیات بوسیلهٔ حس حاصل میشود و صورتش یعنی مفهومات بوسیلهٔ فهم رو میدهد .

در مفهومات هم ممکن است بمنشأ تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرّد از نظر تجربی و حسّی نگریسته شوند . در این قسم دوم علم باصول مفهومات را منطق برترین(۳) مینامیم و در منطق برترین نخستین کارما تشخیص معلومات ذهنی وعقلی‌مطلق(٤)است پس گوئیم :

حاصل‌شدن وجدانیات‌درذهن‌امری‌است انفعالی، امّاحاصل‌شدن‌مفهومات نتیجهٔ فعالیت عقل‌است که درذهن تصویرهای پراکندهٔ چند را متحد کرده تصویر کلّی میسازد وبهمین‌عمل است که عقل در امور وچیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جز این نیست که در بارهٔ امر تشخیص میدهد که

---

۱ - Entendement   ۲ - Concept

۳ - Logique transcendantale

(٤) فراموش نشود که در این فصل هرجا مطلق میگوئیم بمعنی منزه از آلایش حس و تجربه است .

آن امری است جزئی در تحت یک امر کلّی که او شامل جزئیات بسیار میتواند باشد. مثلا وقتیکه حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند وجسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که‌در تحت مفهوم کلّی «قسمت پذیر» واقع میشود (۱).

بنابرین قوهٔ فهم همانا قوهٔ حکم کردن است یامیان دومفهوم رابطهٔ موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را برموضوعی حمل کردن). وضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است ومفهوم علم باواسطه زیراکه هرمفهومی ازوجدانیات یاازمفهومات دیگردرست میشود.

چون موضوع و محمول در قضا یاغالباً معلومات تجربی و وجدانی میباشند برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر میکنیم دراینکه فهم بچه وجه وجدانیات راجمع ومتحد میکندوقضایا ترتیب میدهد، بعبارت دیگرربط میان موضوع و محمول چگونه است. پس می بینیم وجوه این ارتباط متعدداست وسرانجام درمی‌یابیم که درقضایا چهارامر منظورتواند شدوارتباط موضوع بامحمول بچهاروجه‌است: کمیّت (۲)، کیفیّت (۳)، نسبت (یااضافه) (٤)، جهت (یامادّه) (٥)

چون نظر بکمیّت کنیم قضیه یا مخصوص (٦) است (شخصی) (۷) مانند اینکه بگوئیم میر عماد خوشنویس است، یاجزئی است (۸) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند، یاکلّی است (۹) مانند اینکه همهٔ مردم میرنده اند.

---

۱ ـ جسم هرچند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است.

Mode ـ ٥ Relation ـ ٤ Qualité ـ ۳ Quantité ـ ۲

Universel ـ ۹ Particulier ـ ۸ Individuel ـ ۷ Singulier ـ ٦

اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یاموَجب (۱) است مانند اینکه انسان میرنده است، یاسالب(۲) است مانند اینکه نفس میرنده نیست، یاحصری (۳) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .

هرگاه نظر به نسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یاحملی (٤) است مانند اینکه خدا عادل است، یاشرطی(٥) است مانند اینکه اگر خورشید بر آید روزاست، یامنفصل (٦) است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یاخورشید .

وچون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی(۷)است مانند اینکه محتمل است که مریخ مسکون باشد، یاتحقیقی(۸)است مانند اینکه زمین گرد است، یاضروری (۹) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد .

پس هریك از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است وبنابرین دوازده وجه پیدا شد واینها وجوهی است درقضایا که عقل پیش خود دریافته وازتجربه نگرفته است . پس برطبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست میآید که معلومات قبلی مباشند یعنی قالبهائی هستند که عقل درهرچه میخواهد حکمی بکند وترکیبی بسازد اول در آن قالبها میریزد وآن مفهوم های دوازده گانه ازاینقراراست :

در **کمیت** ۱ ـ وحدت (۱۰) ، ۲ ـ کثرت (۱۱) ، ۳ ـ کلیّت (۱۲)

---

۱ - Affirmatif   ۲ - Négatif   ۳ - Iimitatif باعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظررا محصورمی کند بانچه درمحمول مذکور میشود .

٤ - Catégorique   ٥ - Hypothétique   ٦ - Disjonctif

۷ - Problématique   ۸ - Assertorique   ۹ - Apodictique

برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق آشنا بود .   ۱۰ - Unité

۱۱ - Pluralité   ۱۲ - Totalité

در **کیفیت** ٤ ـ ایجاب (۱) ، ٥ ـ سلب (۲) ، ٦ ـ حصر (۳) .
در **نسبت** ۷ ـ ذاتیّت (٤) و عرضیّت (٥) ، ۸ ـ علیّت و معلولیّت (٦)
۹ ـ مشارکت (۷) یا مقابله (۸) (نظر باینکه متقابلها باهم نحوی از مشارکت دارند)
در **جهت** ۱۰ ـ امکان (۹) و امتناع (۱۰) ، ۱۱ ـ تحقق (۱۱) ایجابی یا سلبی ،
۱۲ ـ وجوب (۱۲) و امکان (۱۳) .

این مفهومهای دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱٤) یعنی مقولات نامیده است، زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه میخواسته است وجوه مختلف محمولاتی را که بر موضوعات بار میشود معلوم کند جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه بدست آورده است، و نیز در شمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که همهٔ مقولات نخستین و غیر مرتبط باموری حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از منشأ حسّی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و برروش منتظم واحد اخذ شده باشد . جز اینکه اهل تحقیق

۱ ـ Réalité ۲ ـ Négation ۳ ـ Limitation
٤ ـ Subsistance ٥ ـ Inhérence ٦ ـ Causalité
۷ ـ Communauté ۸ ـ Réciprocité ۹ ـ Possibilité
۱۰ ـ Impossibilité ۱۱ ـ Existence ۱۲ ـ Nécessité
۱۳ ـ Contingence حکمای ما این معنی را هم امکان اصطلاح کرده اند و با آن امکان که مقولهٔ دهم شمردیم تفاوت نگذاشته اند همینقدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است . ۱٤ ـ Catégories
در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصطلاح شده است و مقولات کانت مقولات فهم ، و باید توجه کرد که این مقولات که کانت آنها را معقولات اولیه میشمارد شامل است آنچه را که پیشینیان معقولات اولیه میگفتند و بعضی از آنچه را معقولات ثانیه مینامیدند .

براو خرده گرفته اند که اگر ارسطو آن دقایق را بکار نبرده است خود کانت هم درعوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که از هریك از وجوه چهارگانه سه مقوله بیرون آوَرد مقولات غیرلازم شماره کرده است مانند مقولهٔ حصر (مقولهٔ ششم) که یکسره بنظر زاید میآید (چون همان ایجاب یاسلب است درامر معدول) وهمچنین بااینکه درمقولات کیفی ایجاب وسلب را برشمرده بود (مقولهٔ چهارم وپنجم) درمقولات جهت تحقق (مقولهٔ یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی برایجاب و سلب مزید نمیکند .

☆☆☆

درهرحال چون درقوهٔ علم دقّت وتأمّل کردیم حدود ادراك حسّی وعقلی مشخص شدو دانستیم که حس تأثیرات وارده را درمییابد و منتظم کرده بوجدان درمیآورد وعقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم میکند . درقوهٔ حسّ وجدانیات تجربی وبعدی را از وجدانیات قبلی (زمان ومکان) تمیز دادیم ودرقوهٔ عقل بیك رشته ازمفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکندهٔ تجربه را در آنها ریخته و آن موادّ را صورت میدهد و پراکندگی را جمع آوری میکند .

اکنون بیشتردقیق شویم تاچگونگی حصول علم را بهتردریابیم پس گوئیم : هیچ علمی برای انسان روی نمیدهد مگر اینکه نفس بوجود خود ادراك داشته باشد یعنی خودرا شخص عالِمی(۱) دریابد درمقابل شیئی معلومی(۲) . شیئی معلوم در نفس یا ذهن عالِم در آغاز وجدانیاتی پراکنده

۱ - Sujet pensant ۲ - Objet pensé

احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزیرا بتواند تعقّل کند باید آن چیزواحد باشد . پس‌وجدانیات پراکندهٔ که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یابد . این عمل توحید را قوهٔ فهم بوسیلهٔ مقولاتی که‌شماره کردیم انجام میدهدو درنفس‌عالِم که خودرا امری واحد ادراك میکند امور کثیری راکـه بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد در میآورد تا علم بآن اموررا نفس بتواند بخود تعلق دهد . پس‌شیئی‌شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینست کـه پراکندگیهای چند در ذهن جمع شده واحد شود، و این عمل توحیدرا خود ذهن انجام داده‌است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت‌دیگرشیئی معلوم مصنوع ذهن یاعقل انسان‌است . اینست معنی آن سخن که گفتیم(۱) کانت در فلسفه مانند کپرنیك عمل کرد و بجای اینکه اشیارا اصل بداند و ادراك‌رابرآنهامنطبق کندادراك‌را اصل‌قرارداد واشیارا برآنها منطبق‌نمود و در مبحث شناخت برترینِ حسّ هم کـه معلوم‌کردکـه زمان و مکان قالبهائی هستند که آنهارا ذهن درخود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمهٔ همین عمـل بود یعنـی آنجا راجـع بمحسوسات این فقره را نمایان‌کرد و اینجاراجـع بمعقولات . درمبحث حس‌دانستیم که ما امور‌را بوسیلهٔ عینکی می بینیم که یك شیشه اش زمان و یك شیشه اش مکان است اکنون می بینیم عینك ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشهٔ دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند . و نتیجه اینکه کلیهٔ جهان یعنی‌اشیاء معلوم ما خواه‌محسوس‌وخواه معقول مصنوع ذهن‌ماهستند

---

۱ ـ درصفحهٔ ۲۲۹ و ۲۳۰

و بنابرین عالِم ومعلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسّر میشود .

مقولات درعلم بمنزلهٔ صورتند ووجدانیات بمنزلهٔ مادهٔ آن میباشند ووجود هردو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقّق نمیشود وصورت بی ماده همچون ظرف بی مظروف است و از اینرو میتوان دانست که علم ماجز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد . مثلاً بحث در اینکه نفس مجرّد آیا جوهر است یا عرض یکسره بیمعنی است زیرا که اگر تجربه وحس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر وعرض از میان میرود و گفتگو بیموضوع خواهد بود .

☆☆☆

چون توحید وجدانیات پراکنده را قوهٔ فهم یعنی عقل بوسیلهٔ مقولات میکند و مقولات معقولاتند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس به بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث میگردند یعنی درحالیکه معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق میشوند .

کانت میگوید عامل این تطبیق قوهٔ تخیل (۱) است و وسیله اش زمان است . توضیح آنکه قوهٔ تخیّل مربوط بحس است زیرا که مخیّلات جز در زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیّل امر انفعالی نیست بلکه قوهٔ فعالیّت دارد وبقوهٔ خود تصاویری (۲) ذهنی میسازد و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیلهٔ زمان صورت میگیرد زیرا که زمان با آنکه مربوط بحسّ و مادّیات است شباهتی بامر مجرّد دارد چنانکه پیش ازین

Schèmes - ۲ Imagination - ۱

گفته‌ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای مادّه و معلوم قبلی هستند و زمان ازمکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیراکه مکان چنانکه گفتیم وجه‌بیرونی صور محسوسات‌است وزمان وجه درونی‌است و بیش از مکان بامور ذهنی صرف نزدیك‌است. پس میتوان زمانرا واسطهٔ میان محسوس ومعقول‌دانست و بنابرین قوهٔ مخیله بوسیلهٔ زمان‌خانه بندیهائی میکند که جای‌وجدانیات یعنی حادثات‌وعوارض‌را درمقولات نشان‌میدهد. مثلاً پی درپی آمدن امور در ادراك نفس تصویرعددرا در ذهن میسازد و از این امرزمانی‌ادراك کمیّت‌حاصل میشود . پس اگر کلّ آنات‌متوالی درذهن گرفته‌شود‌مقولهٔ کلیّت خواهد بود، واگرعدّهٔ از آنات منظورشود کثرت‌است، واگریك آن‌ملحوظ شودوحدت‌است .همچنین پر یاتهی‌بودن زمان از حادثات درذهن ایجاب یا سلب را مصوّر میسازد. ونیز اگردوام حادثات در ذهن گرفته شود تصوّر ذات پیش میآید، و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصوّر علیّت دست میدهد، واگر مقارنهٔ امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بذهن میآید، وهمچنین اگر سازگار بودن امری بامقتضیات زمان تصدیق‌شودتحقق‌است، واگروجودش درهمه وقت ملحوظ باشد وجوب‌است . پس‌ازاین بیان‌دانسته شد که تصویرهمهٔ مقولات که مخیّله بقوهٔ فهم میدهد از زمان ساخته میشود .

☆☆☆

مقولات راکه مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که‌عقل‌دربارهٔ موادّ علم یعنی وجدانیّات‌میکنددرتحت‌قواعدی‌است که قوهٔ فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها

آزاد کند و آنها را دستورهای قوهٔ فهم مطلق(۱) مینامیم وقضایائی هستند ذهنی و قبلی کـه بنیاد علم میباشند و هر حکمی کـه فهم بخواهد در بـارهٔ وجدانیّات بکند از آن دستورهانمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی ازمقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت وجهت میباشند .

پیشینیان گفته‌اند عقل‌ازقبول تناقض‌امتناع‌دارد واین‌فقره‌را اساس تعقّل دانسته اند و حق است ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی ومـا دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم :

۱ - یکی از دستورهای ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه کمِّ صاحب اجزا میباشند و این حکم از آنجا برمیآید که ذهن هرچه‌را ادراك میکند در ظرف زمان و مکان وجدان میکند و زمـان و مکان کـمّ اندو قسمت پذیرند وهیچ مقداری از زمان ومکان نیست که ذهن بتواند آنرا قسمت نا پذیر تصور کند بنا برین اجزا دارد و جزء لایتجزّا باطـل است (۲) . کانت میگوید این حکم از اصول متعارفهٔ وجدان (۳) است و مبنای علم ریاضی است و مربوط بمقولهٔ کمّ است .

۲ - دستور دیگر اینست که هر امری کـه حادث میشود و بحس درمیآید قوّتی دارد یعنی درجهٔ شدّت و ضعفی از حدود صفر گرفته تـا مقدار نامحدود، امّا این قوت امری است واحد ومانند کمّی که دردستور پیش مذکور شد اجزا ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و

---

۱ - Les principes de l'entendementpur ۲ - Atome مقصودجزء لایتجزای حقیقی است چنانکه لایبنیتس و بعضی از قدما میگفتندیعنی آنچه نه بفرض تقسیم شدنی‌باشد نه بعمل. و این غیر از آنچیزی است که امروز در علوم طبیعی میگویند یا ذیمقراطیس میگفت . ۳ - Les axiomes de l' intuition

مبنای علم قوی میباشد وکانت آنرا جنبهٔ قبلی ادراك(۱) میخواند بنا براینکه جنبهٔ بعدی ادراك حس است واین دستور دوم مربوط بمقولهٔ کیف است.

۳ ـ قاعدهٔ دیگر اینست که انسان در ادراکات خود از تصوّر ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجه دارد: استمرار و توالی ومقارنه، واز اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنهارا قیاسهای تجربه (۲) مینامد و از مقولهٔ اضافه بدست آمده است.

نخست اینکه در تغیّرات ذات متغیّر همواره باقی است ومقدارش کم و زیاد نمیشود .

دستور دوم اینست که تغیّرات نسبت بیکدیگر علّت و معلولند .

دستور سوّم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یك زمان باهمند بریکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعدهٔ کلّی ارتباط مدرکات میباشند درعلوم طبیعی کمال اهمیّت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده ببخت و اتّفاق باطل میشود .

٤ ـ از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربهٔ انسان اصول موضوعه (۳) میباشند و مرتبط بمقولهٔ جهت اند .

اول اینکه هر امری که با شرایط صوری تجربه (یعنی با وجدانیّات و مقولات) سازگار است ممکن‌الوقوع است .

دوم اینکه هرچه باشرایط مادّی تجربه سازگار است (یعنی محسوس

---

۱ - Les anticipations de la perception

۲ - Les analogies de l'expérience

۳ - Les postulats de la pensée empirique

میشود) موجود و متحقّق است.

سوم اینکه هرچه وجود و سازگاریش با امر واقع برطبق شرایط عمومی تجربه باشد وعدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است.

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آنرا تحلیل برترین (۱) نامیده است و نتیجه اش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، ووجدان وتجربه را درست کرد، آن وجدانیات وتجربیات برای علم انسان بمنزلهٔ ماده میشود و فهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول در میآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی میباشند. سپس مفهوماتیکه ازاین راه بدست آمده براهنمائی دستور های قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل دربارهٔ عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان ازین راه برآنها عارف میشود.

☆☆☆

ازتحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش ازین درمبحث شناختِ برترینِ حس گرفته بودیم تائید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست میدهد و ذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی

---

۱ - Analytique transcendantale دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهانرا تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است. حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده انالوطیقا گفته اند.

خود اوست صورت می بخشد یعنی آنها را بصورت عوارضی که بادراك ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسّر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارص هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را میسازد و قالب ریزی میکند. بعبارت دیگر آنچه ما ادراك میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود وواقع نفس الامررا نمیدانیم چیست. باز بعبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه برحقیقت واقع منطبق شود واقع‌را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در میآورد. پس جهانی که ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ماست وقوانینی که ما درجهان تشخیص میدهیم قوانینی است که عقل‌ما بدان سرشته شده است. مثلاً رابطهٔ علّت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساختهٔ عقل است و درعالم حقیقت معلوم نیست ترتّب معلول برعلت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کانت اصالت تصوری (۱) است بوجه اشدّ، یعنی غیرازتصورات ذهنی وجودی در عالم قائل نیست و جهان را یکسره وهم و پندار میداند و از هر سوفسطائی سوفسطائی‌تر است ومعلومات‌را بعوارض و ظواهر تعلّق میدهد نه‌بحقایق بلکه حقیقتی قائل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان‌میخواند واز همهٔ این‌تحقیقات غرض این‌بود ونتیجه این میشود که علم‌وفلسفه‌موضوع و معنی ندارد.

کانت این معنی‌را پیش بینی کرده‌ودرپایان تحلیل برترین یعنی‌بخش اول ازمنطق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش‌اینست که من نه سوفسطائیم

---

۱ - Idéaliste

ونه‌اصالت تصوّری نه نفی موجودات میکنم نه منکر حقایقم نه علم و فلسفه را بیمعنی میدانم . من در عقل انسان صرافی میکنم و میزانش را می سنجم وحدودش را معین میکنم تامعلوم شود که دست عقل بکجا میرسد و بکجا نمیرسد ومیگویم فهم وعقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراك میکنند وتنها علم بامور طبیعی را میتواند دریابد یعنی آنچه بتجربه درمیآید واگر مبانی تجربی را ازما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت . ونمیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراك نمیکنیم و اگر عقل نباشد حسّ هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبهٔ عقلی و قبلی دارند واموری هستند درحد خود پراکنده و بیمعنی که عقل وفهم آنها را جمع آوری میکند و بآنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست ومانند ظرفی تهی است حتّی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی وقبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهندبود امّا همین محسوسات وتجربیّات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد براینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشند (۱) زیراکه ظهور ظهور کننده

۱ - چنانکه در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۳۲ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان Phénomènes میگویند واین لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراك میشود مخصوصاً بادراك حسي . در مقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری ازیونانی اختیار کرده است و آن Noumènes است یعنی معقولات باین ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر ومحسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظ را برای مثل بکار برده است بنا براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست . در فلسفهٔ کانت Phénomènes (عوارض) و Noumènes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا درمتن گفته ایم اشاره بآن است .

میخواهد(۱) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوهٔ ادراك آن ذوات را دارد آن سان که ما عوارض را وجدان میکنیم ولی عقل ما با آنکه حکم بوجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراك کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس ازین باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازهٔ که درقوهٔ بشراست من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقّادی عقل نظری مطلق بآن خواهیم پرداخت).

واما اینکه میگویم آنچه ما درك میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بیحقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ماوارد میشود برحسب وجوب آنهارا ذهن بهم پیوند میدهد ووجه جمعی که حاصل میشود تصوّری است که ما ازشیئ داریم واین تصوّرشیئ واحداز وجدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که دربیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیز امر واحدی‌است که بنحو قبلی ازوجدانیات متعددحاصل میشود. این توجیهی که من از وجود اشیا میکنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند و حتّی

---

۱ ـ نکته سنجان برکانت خرده گرفته اند که دررابطهٔ علت و معلول تردیدکرده است و با اینحال وجود ظهورات را دلیل بروجود ظهورکننده دانسته و برخورده است که نقض سخن خویش کرده است. حق اینست که کانت چیزی را نفی نمیکند و چنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید حکم عقل و اقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم و چارهٔ از پیروی او نداریم اگر چه با حقیقت مطابق نباشد. مثلاً یکي از دستور های ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمهٔ علت و معلول بود هرچند من در نقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است اما تا وقتیکه عقل من چنین می یابد چاره از تصدیق ندارم.

من بردکارت اعتراض دارم که او نفس را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ وخم اختیار کرد وحال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که برما میکنند نباشند نفس ماهم از وجود خودنمیتواند آگاه شود ودرواقع ادراك نفس ازخود باادراك موجودات مقارن‌است ولازم وملزوم یکدیگرند .

پس من میگویم ادراك ما نسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل وحس ما اقتضادارد وبرای‌ما حقیقت همین‌است که ادراك‌میکنیم(۱) واگر از این‌جهت بعجز قوهٔ ادراك خود پی‌بردیم ازطرف دیگرحقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه دانستیم که عالِم با معلوم متحد است باینوجه که معلوم مصنوع خود عالم است و اصحاب تجربه (۲) (مثلاً هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلاً افلاطون و دکارت) هم که تنها معقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت میشمارند اشتباه کرده اند وکسانیکه اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بیند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و قوه بمصرف برساند وبال خودرا خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هرچند هوا یك اندازه مزاحم عمل او هست ولیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلاً پرواز مقدور نمیشد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی

---

۱ - حکمای ما میگفتند حکمت علم بحقایق است در حدود طاقت بشر . پس در واقع کانت میخواهد حدود طاقت بشررا تشخیص دهد .

۲ - Empiristes ۳ - Rationalistes

نموده اند و ادّعای ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقـل بیجـا بوده است پس حق اینست که علم انسان تجربه ایست که عقل آنرا میپروراند یعنی مایهٔ علم هم حس است وهم تعقل و از اینروست که میتوانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم وعلم‌را بربنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنهـا راجـع بریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است مبنای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند. امّا درباب فلسفهٔ اولی بجائی نرسیدیم بلکه تزلزل ما بیشتر شد چون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنهـا بر عوارض و حادثات میتواند علم بیابد در حالیکه موضوع فلسفهٔ اولی ذوات یعنی موجودات ثابت میباشند.

اینك به بیان اصول بقیهٔ منطقِ برترین کانت میپردازیم و عاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد

بهرهٔ چهارم

جدل برترین

تاکنون آنچه از تعقل گفته‌ایم مربوط بقوه بوده است کـه عقـل بواسطهٔ آن در امور حکم میکـنند و تصدیقـات را میسازد و از این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم. امّا کانت عقل را بمعنی خاصی هم‌استعمال می کند و آن بالاترین مرتبهٔ فهم است یعنی اینکه از جمـع آوری تصدیقات کلیّات مجرّد استخراج نماید و بآن کلیّات مجرّد نامی میدهد که افـلاطون برای‌کلیّهٔ معقولات اختیار کرده بود. درفلسفهٔ افلاطون حکمای ما آن کلیّات را صور و مُثل خوانده اند. معقولاتی راکه کانت اینجا در نظردارد

ما برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت

اگر درست بنگریم می بینیم در این قسمت کار عقل اینست که از معلول بعلت(۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت بر میخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل می یابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمیپذیرد و ضروری میداند که بجائی منتهی شود و علتی بیابد که خود معلول نباشدو در این جستجو بسه ذات متوقف میشود : اموری راکه در درون وجود خود او روی میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند ، ازاموری که بیرون ازوجود خود مینگرد مجموعهٔ تعقّل میکند که جهان (٤) مینامیم وسر انجام روان وجهان هردورامعلول یك حقیقت بی علت می یابد که اورا خدا (٥)میخوانیم و همین‌سه ذاتست که پیش از اینهم بعنوان معقولات (٦) بآنها اشاره کردیم.

از اینرو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش‌میآید: روان شناسی (یاخود شناسی (۷)).وجهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفهٔ اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تاکنون مدعی بوده‌اند که این معقولات راکه وجودهای مطلق و قائم بذات تصور می

---

۱ - Idées یا Concepts de la raison pure ۲ - برحسب‌معمول علت را Cause و معلول را Effet میگویند اما دراینجا کانت علت را Condition (شرط)و معلول را Conditionné (مشروط) میگوید ۳ - Ame
٤ - Univers و یونانی Cosmos ٥ - Dieu ٦ - Noumènes
۷ - Psychologie ۸ - Cosmologie ۹ - Théologie
۱۰ - Métaphysique اینها تقسیماتی است که پس از لایبنتیس ولف وحکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

شوندبقوهٔ عقل و نظر میتوان اثبات کرد. وبنیاد فلسفهٔ نقدی‌کانت‌بر اینست که این ادعارا باطل کند یعنی دانسته شود که این‌ذوات‌را بقوهٔ عقل‌نظری نه میتوان ادراك کرد و نه میتوان اثبات نمود واین مقصود بوسیلهٔ دیگر باید حاصل‌شود زیرا چنانکه پیش ازاین نمودار ساختیم قلمرو عقل‌نظری محدود بتجربیّاتست که عوارض‌میباشند وهنر عقل همین است که عوارض ذوات راکه از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده در آورد و معلوم و معقول بسازد .

نظر باین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را جدل برترین(۱) مینامد زیرامیخواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگر چه قصد مغالطه نداشته وفقط سهو کرده اند .

اشتباهی که فیلسوفان جزمی در بارهٔ اثبات ذوات بقوهٔ عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان در بارهٔ کنارهٔ افق دارند که آنرا پایان سطح زمین می انگارند و چنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته‌است امّا هرچه بکوشند که بآن برسند دورتر میرودواین‌اشتباهی‌است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه نقادی پیش بیاید ورفع اشتباه نماید .

☆☆☆

در قسمت روانشناسی(۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را

---

۱ - Dialectique transcendantale ۲ - دراینجا مقصود از روانشناسی Psycholgie rationnelle یعنی روانشناسی تعقلی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن نفس را فقط بدلیل و برهان میکنند و ازمباحث‌فلسفهٔ اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را بمشاهده وتجربه در میآورد وآن ازعلوم طبیعی‌است.

برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرّد و یگانه و جاوید بودنش‌را اثبات میکنند . مثلاً دکارت نخستین چیزی راکه در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که « میاندیشم پس هستم » یعنی آنکه اورا « من » میگوئیم وخاصیتش اینست که فکردارد البته وجود دارد وجوهری است مستقل از تن وچون ابعاد ندارد مادّی نیست و مجرّد است ولیکن اگر درست بنگریم این استدلال غلط است(۱) . ازاینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرّد که فکر متعلّق باوست ؟ زیرا درتحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریّت مفهومی است که برای انسان دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکند و آنهارا بوسیلهٔ مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند واینکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه منشاء آنهم بسیط است ؟ و اگر چنین باشد پس جسم را هم میتوان گفت بسیط ومجرّد است چون هیچ جسمی بی سنگینی نمیشود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرّد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمّن وجود من میباشد امّا این دلیل نمیشود که این « من » جوهر مجرد مستقل ازتن باشد چون غیر ازهمینکه او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده اند و در جملهٔ « میاندیشم » موضوع محمول را موضوع بمعنی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجاست .

---

۱ ـ استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است نه بر مغالطه و آنرا Paralogisme میگویند .

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست وبرفرض که ثابت باشد مجرد و غیرمادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی تعقلی(۱) اساسش باطل است .

تحقیقات کانت درین مبحث بسیار مفصل وغامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفهٔ کانت باید بهمین اشارات اکتفا کنیم ولیکن باز یادآوری میکنیم که منظورکانت این نیست که وجود نفس و مجرد وجاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور ببرهان عقلی در نمیآید و فلسفهٔ اولی ازاینجهت پایهٔ استوار ندارد .

***

اما جهان شناسی . کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که می بیند آنها را مجتمع و متحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار فقره صور معقول پیش میآید که هریك مربوط بیکی از مقولات اصلی میباشند. یکی مربوط بکمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است . دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم مادهٔ جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد. سوّم مربوط باضافه وآن رشتهٔ علت ومعلول است که منتهی بعلت نخستین

---

۱ - Psychologie rationnelle که پیش ازاین بآن اشاره کرده ایم یعنی علم بنفس فقط ازروی مبانی عقلی واستدلالی که پس ازتحقیقات کانت امروز تقریباً متروك است درمقابل روانشناسی آزمایشی Psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس ازروی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و دلچسب و متضمن فواید بسیار است .

باید بشود . چهارم مربوط بجهت است که رشتهٔ وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد .

تا وقتیکه باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنهارا وجود های عینی مستقل قراردادیم چون بخواهیم در بارهٔ آنها رائی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۱) میشویم یعنی در هریك‌از آن صور معقول دوحکم متناقض درمییابیم که هردوموجه میباشند و هر دو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام برحسب سلیقهٔ خود حکمی راگرفته اثبات کرده اند و حکم دیگر را نقض نموده اند واین نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگوست .

صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض درآنهااز اینقرار است :

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بیکران است ؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی وآغاززمانی‌داشته یانداشته‌است ؟ هریك ازاین دووجه‌را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچیك از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد(۲) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم پس پیش ازان آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است ؟ اگربگویند آغازنداشته است میگوئیم چون جهان عبارت ازاموری‌است که بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان

---

۱ - Antinomie ۲ - تحقیقات کانت در این مبحث نیزمفصّل‌است‌و در هریك ازصورمعقول‌چهار گانه یکطرف‌قضیه (Thèse) را عنوان و اثبات‌میکند آنگاه قضیهٔ نقیض‌را (Antithèse) عنوان واثبات مینماید وما بناچارباختصار واشاره میگذرانیم.

نامتناهی فرض کرد ؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نا متناهی است چون جهان از اشیا ساخته شده چگونه میتوان‌شمارهٔ اشیاء موجودرا نا متناهی دانست ؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون در وراء حدّاو البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است ؟

تنازع ۲ ـ درجهان جوهربسیط هست یانیست ؟ اگربگویندنیست میگویم جسم که جهان ازوساخته شده بحصرعقلی یا بسیط است یامرکّب و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست میگویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد ؟ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست .

تنازع ۳ ـ آیا همه امور موَجب اند یا اختیاری هم‌هست ؟ اگر بگویند همه موجبند میگویم پس رشتهٔ علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمی پذیرد ؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول وموَجب نیست و باختیار خود علت میشود میگویم‌این‌امر البته پیش‌ازمعلولش‌وجودداشته‌است یعنی وقتی بوده‌است که علیت نداشته است سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعدهٔ وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود .

تنازع ٤ ـ وجودی که واجب باشد هست یانیست ؟ وجود واجب

ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است . اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان . مجموع جهان نمیتواند باشد چون مجموعهٔ ازممکنات نمیتواند واجب بشود . بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمیشود . جزء جهان هم نیست چون اگر جزئی از جهان غیر معلول باشد رشتهٔ علت و معلول مختل میشود .

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمیتوان بود چون مطلب مهّم است و باید تکلیف را معلوم کرد . پس می بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بیمعنی است چون گفتگو از آغاز و انجام و حدود جهان و کل وجزء آنست و در قضیه و نقیضش جهان از یك جنبه نگریسته میشود و میدانیم که آنچه ما از جهان ادراك میکنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بذوات نمیشود و مفهوماتند نه معقولات(۱) یعنی آنچه ادراك میکنیم وجود هائی است که ذهن خود ما آنهارا تصویر کرده است پس در آنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی و آغاز داشتن یا نداشتن و بسیط ومرکب بودن مورد ندارد و بیمعنی است .

اما در تنازع سوم وچهارم می بینیم احکام شاید بیك جنبهٔ واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن وعلت ومعلول شاید که از یك جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی عارضه و

---

۱ ـ مفهومات ومعقولات بآن معنی که کانت درنظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند و معقولات راجع بحقایق و ذوات .

حادثه باشد پس درتنازع سوم وچهارم ممکن است آن هردوقضیه درست باشند یعنی اختیار ووجوب متعلّق بذات وجبرو امکان ووجوب ترتّب معلول برعلت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی درکار نخواهد بود .

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیّات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیّت را دارد و امکان جمع قضایائی که برحسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حلّ مشکل و تعیین تکلیف باز میکند امّا در هرصورت اینکار از عهدهٔ عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینك عجز اورا از حل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .

☆☆☆

آمدیم برسر خدا شناسی . در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون درممکنات تأمل میکند خودرا محتاج می بیند که بوجود واجبی‌قائل شود و رشتهٔ معلولات را بعلّتی که خود معلول نباشد منتهی نماید امّا درین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود . در مبحثی که اکنون گفتگو میکنیم مسئله سادهٔ وجود واجب و علّت نخستین نیست بلکه فکرانسان متوجه حقیقت مطلقی است که اورا خالق و صانع جهان و مجرّد وواحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند، بعبارت دیگرخدائی که ارباب دیانت و حکمای الٰهی در نظر دارند ودل ماهم باوگواهی میدهد امّا آنها میخواهند وجود اورا بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بخطا میروند زیراکه راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی‌نیست چنانکه

براهینی که میآورند هیچکدام قاطع ووافی نمیشود .

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم می بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی میشود (۱)

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت وهم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همانرا بعبارات مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصوّر کمال وذات کامل را داریم وذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای مثلث، ولی عجب‌است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقّق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دّره لازم اوست امّا اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم امّا وجود کوه ازکجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصوّر وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل ازکجا واجب است ؟ این حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوك دارم پس صد پاره زر مسکوك در بغل دارم. البته ممکن است صد پاره زر مسکوك داشته باشی امّا بسیار فرق باشد از اندیشه تاوصول. همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم امّا تصوّرش

---

۱ ـ نظر کانت به لایبنیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحهٔ ۱۰۷ همین کتاب .

مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردنِ از معلولها بعلت نخستین و از ممکنات بواجب است ولیکن بر فرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست ؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد ؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در اینصورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علّت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است پس ارادهٔ ناظمی درکار است . این سخن البته بسیار دلچسب است امّا چون درست میرسیم می بینیم از کجا که ناظم جهان.آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که ما در پی آن هستیم ؟ اولاً چه حق داریم که جهان‌را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد ؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ اورا کامل بدانیم ؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز ببرهان وجودی بر گشته ایم .

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسّر نیست اگر از موجوداتی که بعلم ما درمیآیند بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادّی میباشند و آنکه منتها الیه این عوارض است باید از جنس خود آنهاباشد . اگر ازین عوارض وظهورات بگذریم وبخواهیم بعقل مطلقِ نظری مسئله را حل کنیم دست ما تهی است و تکیه گاهی نداریم ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است و باثبات عقلی نمیرسند

دست منکران هم بجائی بند نیست وراه طلب باز است .

✡✡✡

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری از قسمتی از کتاب کانت که آنرا جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روان و خدا و جهان هرسه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصوّرات کثیری است که در ذهن رُخ میکنند و قوهٔ عقل پس از آنکه آن صوررا ساخت آنهارا ذوات می پندارد وغافل میشود از اینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصوّری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خودرا باو منتهی میکند . وجهان تصوری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد . و خدا تصوری است که ذهن ازحقیقت موجودات پیدا میکند . این صور تنظیم کنندهٔ تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط ذهن میباشند ووسیلهٔ توحید فکر و شرط و مایهٔ علم انسانند و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است و تا بامور مختلف وحدت ندهد نمیتواند از آنها ادراك روشن داشته باشد . امّا اینکه این معقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند مسئلهٔ دیگری است که عقل نظری از حلّ آن عاجز است .

بهرهٔ پنجم

ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر میخواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را بدرستی بشناسانیم میبایست این فصل را چندین برابر کنیم و این مختصر گنجایش آنرا ندارد

بنا برین بسیاری ازمباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشردیم، دربیان مطلب هم از پیروی تامّ کانت چشم پوشیده بصورتی درآوردیم که برای کسانیکه هیچ از آن سابقه ندارند قابل‌فهم باشد. اینك ماحصل آن کتاب‌را خلاصه کرده ختم میکنیم و به بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم .

مسئلهٔ که از آغاز کتاب نقّادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتوان اطمینان داشت وفلسفه تاکجا میتواند محل اعتماد باشد .

جواب این سؤالات داده شد و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد : حسّ و فهم و عقل . و این سه قوّه در مراحل مختلف هرکدام یك اندازه عمل توحیدی دارند . در مرحلهٔ اول حس بوسیلهٔ تأثّرات مختلفی که از خارج باو میرسد وجدانیاتی پیدا میکند و آنها را بمنزلهٔ مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان بآنها میپوشاند و از اینراه عوارض و حادثات در ذهن متصوّر میشوند . در مرحلهٔ دوم این عوارض را قوهٔ فهم همچون موادّ تلقی میکند و بآنها صورت مقولات را میپوشاند و کلیّت میدهد و علم تجربی را میسازد . در مرحلهٔ سوم این معلومات تجربی موادّی میشوند که عقل بآنها صورت وحدت میپوشاند وصور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه‌گر میسازد .

بنا برین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن احکامی قبلی میکند دربارهٔ اشیاء برطبق صوری که خود او برحسب وجدانیّات حسّی خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن

انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هرچه میخواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقّل حاصل میشود و کلیّت وعمومیّت دارد و همه جائی و همه وقتی است وبرای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن ازجهت اینکه بحقایقِ ذوات علـم نمیتوان یافت حق با شکّاکان است و فلسفهٔ اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موجّه نیست زیرا کـه ذهن انسان اموری را کـه برتر از حس میباشند وجدان نمیکند و خانهٔ عقل برای دریافت روشنی علـم جز حواس روزنهٔ ندارد و فهـم و عقـل جز اینکه از وجدانیّات حسّی انتزاع کلیـات کنند کاری نمیتوانند و با آنکه مفهومات و مقـولات صورت علمند و مادهٔ علـم را از حواس میگیرند و ازهمین دو راه تجربه حاصل میشود چگونه بتوسّط آنهـا از عالم تجربی میتوان تجاوز کرد ؟ راست است کـه مفهومات معلومات قبلی هستند امّا عمل و تأثیرشان در امور تجربی است و فلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادّعای همان کبوتری است کـه بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست کـه کسی بخواهد کاخی بسازد کـه سر بر آسمان برآورد امّا بیش از کفاف یك خـانهٔ متعارفی مصالـح ساختمانی ندارد . و نیز مانند آنست کـه کسی بخواهد با نردبان بآسمان برود یا از سایهٔ خود فراتر بجهد. کسانیکـه این ادعا را دارند اشتباهشان از اینست که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما ازعوارض وجود داریم فهم اگرچه آنهارا بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لااقل موادی بدست آورده است که باقالبهائی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنابرین حکمت طبیعی‌وحکمت ریاضی یافلسفهٔ‌سفلی وفلسفهٔ‌وسطی‌موضوع حقیقی‌دارند. امّا فلسفهٔ اولی بیمایه است چون از ذوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمیتوان داشت.

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمعنی باشند چه گذشته از اینکه تنظیم کنندهٔ معلومات ما هستند این‌خاصیت بزرگ‌را دارند که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن جلوه‌گر میشوند وجودشان ممتنع نیست بلکه محتمل است واگر عقل مطلق نظری مارا بحقیقت آنها نمیرساند اینقدر هست که آنهارا پیشنهاد خاطر ما میسازد و برماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم.

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است امّا وصول بخدا را پایان سیر خود دانستن حق است.

پس نقّادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی مارا از جهل مرکّب بجهل بسیط میرساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم.

☆☆☆

در هرحال چنانکه مکرّر گفته ایم نقّادی مقدمهٔ فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوهٔ علمیه و عقلیهٔ‌انسان چیست وروشن نمود که دست عقل ازشناخت ذوات وحقایق

آنها کوتاه است ودر آن امور ساختن فلسفهٔ اولی و جزم در آن بوسیلهٔ عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات میتوان بمدرکات عقل اعتمادنمود. سپس کانت ازپی آن شد که فلسفهٔ طبیعی (۱) راکه محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند امّا توجّه کرد که امری فوری تر ازان در پیش دارد باین معنی که هرچند بار ها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجرّدات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسّر نیست جزم بانکار هم نمیتوان کرد بلکه آن امور عقلاً محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر میشود ولیکن تا وقتیکه این فقره را محقّق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبهٔ سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایهٔ گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدّم داشت و چند سالی که ازعمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آنرا بپرداخت و از اینروست که فلسفهٔ طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینك میپردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدّمهٔ فلسفهٔ عملی یعنی علم اخلاق و سیاست است.

---

۱ - Métaphysique de la Nature

بخش سوم

تحقیقات کانت درعلم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را میتوان بدو دسته منقسم نمود : فیلسوفان و ارباب دیانات .

فیلسوفان حسن عمل را از آنرو واجب میشمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است .

ارباب دیانات حسن عمل‌را از آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل نموده و پس ازین زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافقِ عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی یابد .

کانت متدین بدین مسیحی بود و از کودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن ازنقّادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درك حقیقت ذوات عاجزاست وبنابرین وجود پروردگار ونفس وبقای اورا باستدلال عقلی نه میتوان ادراك کرد و نه میتوان اثبات نمود .

پس چنین‌بنظر میرسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شد و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمدکه موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت برچه پایه است .

این مشکل را هم کانت بنقّادی درعقل مطلق حل نمود امّا نه عقل نظری بلکه عقل عملی و نتیجهٔ تحقیقات خود را درچند رساله و کتاب

ثبت کرد که مهم تر از همه یکی رساله ایست بنام مبانی فلسفهٔ اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقّادی عقل عملی (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پر دراز نشود و برفهم نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی در میآوریم که بذهن نزدیك باشد .

☆☆☆

مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که ارادهٔ انسانرا برعمل نیك برمیانگیزد و از عمل بد باز میدارد .

پس باید از اینجا آغاز کرد که به بینیم خیر و نیك مطلق چیست زیرا هرچه را مردم نیك میخوانند چون درست بنگری نیك مطلق نیست بلکه نیك است با شرط . مثلاً مال نیك است بشرط اینکه آنرا بمصرف خیر برسانی . جاه نیك است بشرط آنکه آزار بکسی نرساند . حتّی فضل وعلم نیك است باین شرط که درمورد صحیح بکار رود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیك است اگر با حسن نیت و ارادهٔ خیر بکاربرده شود وگرنه بد وشر خواهد بود .

پس نیك مطلق بی شرط یا بعبارت دیگر مبدأ نیکی حسن نیّت و ارادهٔ خیر است .

حسن نیّت یا ارادهٔ خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا احسان بدیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

---

۱ - Fondements de la Métaphysique des moeurs

۲ - Critique de la raison pratique

در اینجا هم چون درست بنگریم می بینیم ارادهٔ خیر یك کلمه است و بس و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف و چون غالباً هوا و هوس یعنی اموری که طبع انسان طالب آنهاست با تکلیف معارضه دارد پس ارادهٔ خیر بسیاری ازاوقات با تمایلات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که ارادهٔ خیر بدرستی نمایان میشود .

تکلیف را چرا باید بجا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا بامید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود و یا دفع زیان کرده است و نمیتوان گفت ارادهٔ خیر و حسن نیّت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای متابعت از قاعدهٔ کلّی انجام میدهد. بعبارت‌دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدّس است و چون محترم ومقدّس است باید ازان تبعیّت نمود و فرق است میان آنکس که عملی میکند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش باقانون سازگار است. دومی عملش مشروع است امّا اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است. ونیز فرق است میان آنکس که عملی ازروی تمایل طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون میکند . اولی حظ نفس برده است و دومی ارادهٔ خیر و ادای تکلیف کرده است .

دراینجا بعضی ازمحقّقان بجدّ یا بهزل سربسرکانت گذاشته گفته اند پس شرط ارادهٔ خیر و حسن نیت اینست که عمل ناگوار باشد و اگر من

از روی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقّت قلب دست بینوائی‌را بگیرم ثوابی نکرده ام . ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کارخیررا ازروی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است وهرچه بیشتر کار خیررا ازروی رضا ورغبت بکنند خیرش بیشتر است . مقصود کانت اینست که آنچه انسانرا بکار خیر برمیانگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد نه عاطفه و هوای نفس زیرا اگر بنا برخلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است .

پس محرّك باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کفّ نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است امّا خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اوست .

بنا بر این برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید برحسب تکلیف باشد وگرنه ممکن است نیك باشد اما اخلاقی نباشد . مثلاً درستکاری بازرگان نیك هست امّا اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است، همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار میشوند خودکشی میکنند پس اگر درانحال از خودکشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است یعنی برحسب تکلیف است . کسیکه از روی رقّت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسیار نیك میکند امّا عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان

نکند . هرگاه کسی با وجود گرفتاری بکار های خود وجفا کاری ابناء روزگار برحسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .

و از عبارات کانت است کـه « من خواب میدیدم و مـی پنداشتم زندگانی تمتّع است چون بیدار شدم دیدم تکلیف است »

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنست که شخص در او به نتیجه ننگرد و غایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلّی را رعایت کرده باشد .

نظر باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعدهٔ کلّی است نخستین قاعدهٔ اخلاقی کـه خود را بآن مکلّف می بینیم اینست : همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس وهمه وقت وهمه جا قاعدهٔ کلی باشد .

مثلاً یکی از دستور های اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعدهٔ که بدست دادیم سازگار است یعنی میتوان خواست کـه وفـای وعده قاعدهٔ کلّی باشد چرا کـه اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمیتواند بوعدهٔ کسی دل ببندد . همچنین یکی از دستور های اخلاقی اینست که رد امانت واجب است و این دستور باید قاعدهٔ کلّی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد و جایز شمرده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود و امانت معنی نخواهد داشت . ونیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعدهٔ کلّی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماعی مردم

بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند و گرنه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی نمیماند .

از تحقیقاتی که تاکنون کرده ایم برمیآید که در پیش چشم داشتن قانون و قاعدهٔ کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی ، پس امری است عقلی وقبلی . عقل مطلق است که بانسان حکم میکند که ارادهٔ خیر وحسن نیت داشته باشد و فرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی و قاعدهٔ کلّی را محترم بداری و این امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است (۱) اوامر دیگری که غالباً انسان از آنها پیروی میکند امر مشروط است (۲). مثلاً اگر میخواهی سلامت باشی درشهوات افراط مکن ، اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکار باش و همچنین بر این قیاس . امّا در احترام قاعدهٔ کلّی و ادای تکلیف عقل امر قطعی غیرمشروط میدهد ووقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعدهٔ کلی باشد این امر شرطی ندارد ومطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد اراده ات باید خیر باشد و عمل را باید برحسب تکلیف انجام دهی که آن قاعدهٔ کلی است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی را پیروی کنی از امرمشروط متابعت کرده‌ای نه از امر مطلق ، و آن اخلاقی نخواهد بود .

این امر قطعی را چون بصورت حکم عقلی در میآوریم می بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی. پس معلوم میشود که درامور اخلاقی

---

۱ - Impératif catégorique اینجا مطلق بآن معنی که در نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه بمعنی غیرمشروط است. ۲ - Impératif hypothétique

یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت میشود پس دران جنبهٔ از عقل هم میتوان وارد نقّادی شد جز اینکه در نقادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز در امور حسّی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز اورا مشاهده کردیم ولیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود ودست عقل بجائی بند هست .

☆☆☆

گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن وزندگی را بخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلّی ومطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی درکار نباشد چه درانصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری و مطلق وکلی برای انسان انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد .

بنا برین هریك از موجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتی است بجز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا یك قاعدهٔ دوم اخلاقی بدست ما میآید که باین عبارت در میآوریم : چنان رفتار کن که هرانسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بپنداری نه طریق وصول بغایت . ازاین قاعده

Fin absolue - ۲ Fins relatives - ۱

دستور های پیشین هم بخوبی مفهوم وروشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم می بینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه میشود که هرفردی یعنی هرشخصی از نفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی عقلش (عقل غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنّن است و از اینجهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس و از خارج هیچ نوع امر و اجباری براو نیست ولازم نیست باشد . پس حسن نیّت و ارادهٔ انسان برخیر یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است ومیداند چه باید بکند . و از همین روست که موجودات عاقل میتوانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند وهیچیك محکوم دیگری نباشند زیراکه آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر ارادهٔ عقلی همگان میباشند .

حاصل اینکه بعقیدهٔ کانت ارادهٔ هرعاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایات مطلق برهیئت اجتماعیه حاکم شود و بنا برین قاعدهٔ سوم اخلاقی اورا میتوان چنین عنوان کرد که : چنان رفتار کن که ازقانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهائی برآید که بااستقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق ارادهٔ خیر است و حسن نیّت بر ادای تکلیف، وآن متابعت از قانون است و

رفتاری که بتواند قاعدهٔ کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض‌شود، و این ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف را عقل عملی انسان باو حکم میکند بامر مطلق غیر مشروط که برحسب تکلیف ازان پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد .

☆☆☆

اصول کلّی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم و دراین باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل‌مختاراست یانه واختیار دارد که بهرچه میخواهد اراده کند یا مجبور است ؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای ارادهٔ او قائل نشده اند و درنتیجهٔ این رأی انسان کاملاً مسئول اعمال خود میباشد واگر اراده اش خیر باشد شایستهٔ پاداش است و اگر نباشد باید کیفر به بیند .

بعضی انسانرا یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش‌را موَجب دانسته اند بنا براینکه جمیع امور را مقدّر بتقدیر الٓهی میدانند یا اگر بزبان دیانتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتّب معلول برعلت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود وعلّت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد واعمال انسان وارادهٔ او نیز از این قاعده بیرون نیست . پس هرارادهٔ که انسان میکند موِجبی دارد و در اینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است ؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد .

بعضی هم حدّ وسط میان این دو عقیده را دارند و انسانرا نه بکلی

مجبور ونه یکسره مختار میدانند .

عقیدهٔ کانت اینست که انسان مختار است و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقّد و مفصّل است اینست که این مطلب باستدلال و برهان حاجت ندارد و اصلاً برهان برنمیدارد و از مسائلی است که عقل نظری دران عاجز است امّا فطرت بران حکم میکند و هر کس درست تأمل نماید درمی یابد که مکلف است و برادای تکلیف توانا میباشد واگر توانا نبود خود را مکلف نمیدید و مجبوریت خویش را درمی یافت زیرا بسا میشود که انسان پیروی از امر عقل میکند با آنکه با تمایل طبع منافی است پس اگر مختار نبود نمیتوانست ازان پیروی کند .

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل و برهان ندارد ونمیخواهد اما بیانش باین وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است وقاعدهٔ ترتّب معلول برعلّت بطور وجوب در آنها جاری است . سنگی که از بلندی رها شود بمقتضای قوهٔ ثقل مجبور است که فرود آید و اگر مانع نداشته باشد نمیتواند نیاید اما این وجوب در عوارض و حادثات است وما از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه درنقّادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد . امّا همین عقل مطلق چون جنبهٔ نظری را رهاکرد وبجنبهٔ عملی گرائید بدون دلیل و برهان ببداهت حکم میکند که انسان یکسره تابع امورطبیعت نیست و درنفس او غیراز عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود وعقل نظری اگرچه ازدرك این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند منکرهم نتوانست بشود چنانکه درمبحث

تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار و عوارض موجَب باشند. عقل‌نظری تجویز کرد و محتمل دانست امّا عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آنرا اصل موضوع میداند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان بطور اصل موضوع همه‌کس تصدیق میکند و مسلّم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خطها خط مستقیم است.

پس مطلب باینصورت درمیآید که درانسان طبعی‌است (۲) وعقلی. از جهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که ازان ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترتّب معلول برعلّت میباشد و خواهی نخواهی مجری میشود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجَب بودند واختیاری درکار نداشت ولیکن از جهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات (٤) است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است. قانون و قاعده دارد امّا قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمیع اعمالش با قانونش منطبق میبود ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خودرا برای طبع بصورت امر و فرمان در آورد همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است وانسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی‌است و مشعر

---

۱ ـ رجوع کنیدبصفحهٔ ۲۶۰ همین کتاب ۲ ـ ازاستعمال لفظ نفس خودداری میکنیم چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده و مایهٔ تشویش ذهن است.

۳ ـ Phénomènes ٤ ـ Noumènes

برلزوم ادای تکلیف و پیروی ازقاعده کلی است خاضع است واورا محترم میدارد و اطاعتش نسبت باو از اینروست و اختیاری است نه اجباری . امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگرچه میتوانی نکنی و « باید بکنی » غیر از اینست که « مجبوری بکنی » . مطیع فرمان هستی امّا مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی ، و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق میافتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است براینکه انسان اراده دارد (۱) و همین توانائی انسان بر پیروی اوامر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که اطاعت امرعقل نمیکند آزادی خودرا ازدست داده و مقهور طبع یعنی عوارض وحادثات شده وخودرا گرفتارموجبات خارجی ساخته و بقول معروف نفس پروری کرده و شخصیّت انفرادی خودرا منظور داشته‌است . ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را میبرد و از شخصیّت صرف نظر کرده عمل خودرا با قاعدهٔ کلّی منطبق میسازد مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر وآمر و مأمور در وجود انسان اتحاد می یابد . و منشاء حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد و درمی یابد که او با دیگران برابراست و دیگران هم از نوع او هستند و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نیافته است که اگر همه تابع حکم

---

۱ - اروپائیان اختیار واضطرار را به Volonté منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم ووقتیکه میخواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آیا ارادهٔ انسان آزاد است یا مجبور است ولیکن ما نمیتوانیم این قسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر بخواهیم بتعبیر اروپائی نزدیك شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عبارت در آوردیم درستی گفتهٔ کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد .

کلّی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایات مطلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعیه مدینهٔ فاضله خواهد شد .

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت و انسانیت را در نظر میگیریم می بینیم حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضهٔ اوست . انسانیت از معقولات است و بشریت از محسوسات، و همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است و این دو وجهه باهم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگار شوند . طبیعت جنبهٔ ماشینی است عقل جنبهٔ حیاتی و این دو نظرگاه انسان موارد ظهورش بسیاراست گاهی جسم است و روح ، گاهی محسوس است و معقول ، گاهی نظراست و عمل ، گاهی علم است و ادب ، گاهی هندسه است و صنعت ، یکی موجَب است و یکی مختار . امور ایجابی را عقل نظری در می یابد و مینماید که جریان امور چگونه است ، امور اختیاری را عقل عملی درك میکند و نشان میدهد که جریان امور چگونه باید باشد و این ادراك استدلالی نیست وجدانی است امّا نه وجدانی حسّی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل آنرا بیواسطهٔ نظر در می یابد . اینکه عقل جنبهٔ عملی دارد ومارا بقانون کلی مقیّد میسازد درمی یابیم اما چرا چنین است نمیدانیم به مختار بودن نفس پی میبریم و یقین میکنیم امّا برهانش را نمیدانیم چنانکه بوجود خود نفس وعقل نیز بهمین نحو پی میبریم .

☆☆☆

برای هر کس متنبه و هوشیار باشد ودر کاردنیا و حال خودبنگرد

سه سؤال پیش میآید : یکی اینکه چه میتوانم بدانم . دوم اینکه چه باید بکنم. سوم اینکه چه امید وانتظاری میتوانم داشته باشم .

جواب سؤال اول از نقّادی عقل نظری معلوم شد و جواب سؤال دوم از نقّادی عقل عملی بدست آمد اینك جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم در خواهیم یافت .

از نقّادی عقل عملی دانستیم عقل بانسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت داشته باشد وفضیلت(۱) همین است واین امر مطلق است وبی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی درنظر گرفته شود وملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایهٔ خوشی هست یانیست ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند ازاینکه بارعایت قانون اخلاقی خوشی وسعادت(۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند و ادای تکلیف مینماید و درین باب حسن نیت دارد شایستهٔ خوش وسعید بودن است و استحقاق آنرا دارد.

و نیز می بینیم بآسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشیهای ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد .

خیر کل تام چیست ؟ یقین است که خوشی باعاری بودن ازفضیلت میسّر نیست امّا بتجربه در یافته‌ایم که در این دنیا خوشی ملازم بافضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خوشی مایهٔ تخلق بفضایل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایهٔ فضیلت است نه فضیلت مایهٔ خوشی است واین هردو

---

۱ - Vertu ۲ - Bonheur ۳ - Souverain Bien

باید باهم ترکیب شود و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۱) باخوشی تمام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هرطالبی است دست میدهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل عملی بیقین بران حکم میکند.

پیش ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که برعمل نیك اراده بکند یانکند وآنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم معقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافتیم که این نفس خودرا مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام می یابد و آن در زندگانی دنیا میسّر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست‌مییابد نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است تابتواند در وصول بکمال سیر کند و تباینی که میان عقل وطبع اوهست مرتفع شود و بخیرِ کل تام که همهٔ جهانیان خواهانش هستند وبسوی او میروند برسد.

این است جواب سؤال سوم و آنچه می توانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه مابواسطهٔ او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که باوجود تخته بند تن‌بودن میسّر نیست واین عقیده برای مااستدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا ازاصول موضوعه بدانیم.

وصول بکمال یعنی خیر کل تام و سازگار شدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم از عهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این مقام است

---

۱ - Sainteté

ساخته نیست وچاره نداریم جزاینکه بگوئیم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد و وجود عالم و جریان امور او و الزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او باجریان امور و عمل برمقتضای اختیارو آزادی همه برحسب مشیت اوست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است .

☆☆☆

پس کانت در امور اخلاقی هم‌مانند امور علمی بشیوهٔ کپرنیك بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه میگرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسانرا بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم می توانیم بگوئیم امرمطلق عقل برمکلف بودن انسان بحسن نیت وارادهٔ خیر حکم خداست که بردل ماوارد میشود .

کسانیکه در احوال و گفتار کانت دقّت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادراك نفس و ذات‌باری دسترسی هست نه باثبات آن ودر انجام سخن این هردو امر را اثبات نمود . و بعضی‌هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت بملاحظات دنیوی واز ترس مردم کرده است . ولیکن حق اینست که هیچیك از این دو وجه نیست و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینست که عقل‌دو قوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادراك انسان در آمده در تحت‌کلیات در میآورد و از آنها مفهومات میسازد وآن مفهومات را بصورت موضوع و محمول در آورده محمولات را بر موضوعات بار کرده

در تجربیّات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب‌میدهد و این قوه‌را عقل نظری مینامند و این قوۀ نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادراك و اثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادراك می شود بوسیلۀ حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات، و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه‌قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمّی، درمفهومات و معقولاتی است که منشاء و مبدأ آنها حس است و حس تنها بعوارض تعلق میگیرد وذوات را در نمی یابد و عقل نظری‌هر وقت بذوات میپردازد خواه‌ذوات مادی‌باشند خواه مجرّد دستش تهی است و بنابرین احکام و قیاسات و براهینش لفاظی و خیال بافی است و ادراك حقیقی نیست و غلط و متناقض در میآید و از این سبب است که نظرها در آن احکام مختلف میشود گروهی می پذیرند و جماعتی‌انکار میکنند، وبنابرین فلسفۀ اولی در آن‌قسمت که راجع بذوات است‌چه‌مادی و چه مجرد استوار نیست و علمیّت ندارد و فقط در عوارض وحادثات می توان فلسفۀ علمی ساخت که در آنها عالِم ومعلوم‌متحدند وادراك حقیقت دارد اعم از اینکه با واقع نفس‌الامر مطابق‌باشد یانباشد و این فلسفۀ علمی همان است که کانت گمان کرده بود بنقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است و در پی تدوین آن‌بود ومجالش را نیافت.

قوۀ دیگر عقل آنست که انسان بواسطۀ او اموری را بوجدان غیر حسّی‌ادراك میکند وآنها ذواتند نه عوارض، مثل‌ادراك نفس‌خودوادراك مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود

ذات پروردگار میشود و این قوّه را عقل عملی مینامد در مقابل عقل نظری، بنا بر اینکه عقل بوسیلهٔ این قوّه انسان را بر عمل نیك بر میانگیزد امّا نـه باعمال نظر و ترتیب برهان قیاس واستقرا و پی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول، بلکه احکامش بیواسطه است امّا یقینی است وحتّی یقینی تر ازاحکامی است که بقوهٔ نظری میکند واین قوه یعنی عقل عملی برتر و شریفتر ازعقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر وعوارض یامصلحت اندیشی دنیوی است ودر بارهٔ حقایق وذوات ومعقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکـه غالباً در ذهن و سوسه میکند و شك میآورد امّا عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و ارادهٔ خیر را بانسان میدهد وبنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیك .

بعبارت دیگر عقل با آنکه امرواحداست دو جنبه دارد یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ ایمان . جنبهٔ استدلالش درعوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در میآیند کار میکند و علم را میسازد ، وقوهٔ ایمانش درحقایق مربوط بامور فوق حس کارمیکند و دینرا صورت میدهد وکانت خود تصریح کرده است که « من مجبورشدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم » .

پس در گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوهٔ استدلال را در حقایق فوق حسّی کارگر نمیداند و ادراك آنها و یقین بوجود شان را تنها بقوهٔ ایمان ممکن میشمارد کـه آنهم خود یك جنبه از عقل است ونباید شبهه برود که کانت عقل نظری وعلم را حقیر

شمرده‌است بلکه‌از گفته‌هایش پیداست که‌همواره روی‌دلش بسوی‌علم بوده و تا آخر عمر برای‌تدوین فلسفهٔ علمی‌کارمیکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراك ذوات بیرون از آن حدود است .

امّا گروهی که احتمال بدهند که کانت تقیه وظاهر سازی کرده‌است بیادنمیآورند که‌او هشتادسال‌تمام‌مطابق‌عقایدی که اظهار نموده‌زندگی کرده و عملی از او دیده نشده است که بانظریات اخلاقی او مباینت داشته باشد و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است بر خلاف عقاید قشریان سخن گفته است ، چنانکه یك مدت اورا از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند پس از آنهم بمجرّد اینکه زبانش آزاد شد دنبالهٔ همان تحقیقات راگرفت و از گفتگوی عامّه بیمی بخود راه نداد بنا بر این دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان‌او بذات پروردگار وبقای نفس و فاعل مختاربودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیك کنیم بلکه از گفته‌ها و نوشته ها و رفتاراو یقین‌حاصل میشود که درحقیقت ملکهٔ اخلاقی‌داشته و بقول‌خود او امرمطلق‌غیرمشروط عقل را برلزوم حسن نیّت در ادای تکالیف بگوش هوش میشنیده وبردیدهٔ دل اوعیان بوده‌است که این امر حکم خداوند است .

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز را همه‌گوشی میشنود و آن امر عیانرا همه چشمی می بیند یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان بدل بتابد . در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که:

« چون مردیرا می بینم که استواری منش او برتر ازمن است هرچند عامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش اوخاضع میشود » (۱)
ونیزازعبارات دیگرش که مربوط باین مبحث است وجلب توجه صاحبنظرانرا نموده اینست که عیناً ترجمه میکنیم میگوید :

« ای تکلیف، ای نام بلندبزرگ، خوش آیند ودلربانیستی امّاازمردم طلب اطاعت میکنی وهرچنداراده کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یابیم بیاوردنمیترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خوددرنفس راه می یابدواگرهم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش میکنیم وهمهٔ تمایلات با آنکه درنهانی بخلافش رفتار میکنند درپیشگاه او ساکتند . ای تکلیف، اصلی که شایستهٔ تست و از آن برخاستهٔ کدام است ؟ ریشهٔ نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت که او باکمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند شرط واجبش ازهمان اصل وریشه برمیآید . انسان از آنجهت که جزئی ازعالم محسوس است همانا بواسطهٔ آن اصل از خود برتر میرود و آن اصل اورا مربوط باموری میکند که تنهاعقل میتواند آنرا ادراك نماید . آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختاربودن و استقلال نفس او درمقابل دستگاه طبیعت میباشد .»

☆☆☆

کانت فلسفهٔ علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند امّا در فلسفهٔ اخلاق چندین رساله وکتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است . یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع برمردم

---

۱ ـ در عوض فنتنل میگفت من چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمیگردد .

الزام میشود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانه‌ها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه‌اش بانفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظر بعدل و داداست و اصلی که بر آن حکمفرماست اینست که «داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس باآزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابرین حکم کلی در این باب اینست: چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یك قاعدهٔ کلی با آزادی همهٔ مردم سازگار شود.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس راکه مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد.

سپس کانت در هریک از این دو قسم تکلیف بشرح و بسط پرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عدل و داد است معیّن میکند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمومی و حتّی حقوق بین الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل و تشکیل جامعهٔ ملل و عدم مداخلهٔ دولتها درکار یکدیگر مشخص مینماید. آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم و اصول و شرایطی را که برای این دو مقصود باید رعایت کرد معین مینماید و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان میکند و در فلسفهٔ تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر و موجبات ترّقی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است از آنروکه ما درین مختصر فقط میتوانیم سررشتهٔ اجمالی از اصول فلسفهٔ هریك از حکمای بزرگ بدست خوانندگان بدهیم

و سیر حکمت را بطور کلّی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفهٔ کانت نموده ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم و بهمین سبب کلام را اینجا بپایان میرسانیم و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوهٔ تمیّز زشت و زیبا یعنی ذوق که آنرا قوهٔ سوم نفس انسان و واسطهٔ میان عقل نظری و عقل عملی شمرده وزیبائی را مظهر عالم معقول درعالم محسوس قلمداد کرده است خودداری میکنیم وهمچنین ازتحقیقات او در باب دیانت در حدود عقل ولزوم پیراستن دین مسیحی ازعوارضی که با عقل سازگاری ندارد تن میزنیم تاخوانندگان فرسوده نشوند و استقصای مطالب مایهٔ آزردگی خاطرشان نگردد .

کسانیکه در همین مختصر بدقت نظر کنند پایهٔ بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در می یابند و برای فهم فلسفهٔ جدید و سیر حکمت درسدهٔ نوزدهم و بیستم آماده میشوند .

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است

ارقام متعلق بصفحه‌ایست که نام شخص در آن آمده است. ارقامی که بخط سیاه نوشته شده متعلق بصفحاتی از کتاب است که مخصوص بیان احوال و افکار آن شخص است

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات علمي وحكمتى از زبان فرانسه كه در اين كتاب آمده و براى آنها معادلهائي ازفارسي يا عربي يافته يا ساخته شده است

معانى غير اصطلاحى يا اصطلاحى غيرحكمتى را متعرض نميشويم كه ازموضوع گفتگوى اين كتاب بيرون است

Absolu	مطلق ، كامل ، تام
Abstraction	انتزاع ، تجريد
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبى)
Analogie	قياس (حكم برچيزى برحسب مشابهت باچيز ديگر)
Analytique	انالوطيقا ، تحليل ، تحليلى
Anthropomorphisme	قياس بحال يابكار بشر
Anticipation de la perception	جنبهٔ قبلى ادراك
Antinomie	تنازع احكام
Antithèse	تضاد ، تقابل، نقيض قضيه
Antitypie	مايهٔ عدم تداخل ، مادهٔ نخستين
Aperception	ادراك آشكار (باصطلاح لايبنيتس)
Apodictique	واجب ، ضرورى
Appétit	شهوت ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسى
Aristocratie	حكومت خواص
Art	فن ، علم ، صنعت
Assertorique	تحقيقى
Association d'idées	تداعى معانى

Atome	جزء لا یتجزی
Attribut	محمول ، مسند ، صفت
Axiomes	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
Bien	خیر ، نیکی
Bien (souverain)	خیر تام ، خیر کل
Bonheur	خوشی ، سعادت
Calcul des probabilités	محاسبهٔ احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبهٔ امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبهٔ فاضله و جامعه
Calcul infinitésimal	محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبهٔ قبل هر سه وجوه مختلف از یك عمل میباشند)
Caractéristique universelle	زبان عمومی ، دالّ کلی
Catégories	قاطیغوریاس ، مقالات
Catégorique	حملی ، قطعی ، مطلق
Causalité	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجبه
Cause immanente	علت درونی ، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی ، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Charité	رحمت ، محبت ، رأفت
Cœxistence	همبودی ، مقارنه
Communauté	مشارکت ، یکسانی
Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de la raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionné	مشروط ، معلول

Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم ، شناسائی،معلوم
Connaissance a priori	علم یامعلوم قبلی
Connaissance a posteriori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراك ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان (مقابل وجوب)
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosmos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفهٔ نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
Déiste	خدائی، خداپرست (مقابل‌عیسائی‌و عیسی‌پرست باصطلاح متشرعین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration a priori	برهان لمی
Démonstration a posteriori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلخواهانه ، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول برعلت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Diversité	این نه آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفهٔ جزمی

Dogmatiste	فیلسوف جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد
Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Émission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربهٔ حسی ، مسلك تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت و زیبا ، شناخت قوهٔ حس (باصطلاح کانت)
Esthetique transcendantale	شناخت برترین حس
Étendue	بعد
Ether	اثیر
Être	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه، آزمایش
Faculté représentative	قوهٔ مصوّره
Fatalité	جبر ، قضا
Fin	غایت ، کران ، نهایت ، انجام ، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie préétablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée adéquate	علم منطبق ، علم تمام
Idée inadéquate	علم غیر منطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینهمانی ، مساوات
Immanent	درونی

Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تاثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ، ادراك ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	اختیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	ارادهٔ جزافیه ، آزادي مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
Limitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی
Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطق ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، مادهٔ نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات وقوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفهٔ اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode	جهت یامادہ (درقضیه) ، حالت یاعوارض‌جوهر (باصطلاح‌اسپینوزا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد

Monadologie	معرفت جوهر فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Nature naturante	ذات ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)
Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلبی ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم، معلوم ، علم
Noumène	ذات ، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیی ، عین ، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود ، همه خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعال ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونگ
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Perception	ادراك
Pessimisme	بدبینی ، یاس
Pessimiste	بدبین ، مایوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Plaisir	خوشی ، لذت

Pluralité	کثرت ،
Point de vue	نظر گاه ، دیده گاه
Point métaphysique	نقطهٔ فلسفی
Point substantiel	نقطهٔ جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Probleématique	احتمالی
Psychologie	روان‌شناسی ، معرفت نفس ، خودشناسی
Puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل ، دلیل ، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت ، تحقق ، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت ، اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاك ، سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوهٔ مدرسهٔ ، اسکولاستیك
Sensation	حس ، احساس ، تاثر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس

Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Spéculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر ، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت
Sujet	موضوع ، نفس
Sujet pensant	نفس عالِم
Synthétique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Théologie	خداشناسی ، علم آلهی ، آلهیات
Thèse	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalité	کلیت ، کُل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حُزن ، اندوه
Unité	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهانی ، جهانگیر ، عالمگیر
Université	جامعهٔ علمیه ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

ابداع	Création
ابصار	Vision
اتفاق	Union, hasard. unanimité
اتصال	Continuité
اثیر	Éther
اخلاق	Caractère, morale, éthique
احساس	Sensation
اختیار	Liberté
ادراك	Perception
اراده	Volonté
ارادهٔ جزافیه	Liberté d'indifférence
استقرا	Induction
اشراق	Intuition, illumination
اصل	Règle, principe
اصل موضوع	Postulat
اصول متعارفه	Axiomes
اضافه	Relation
افلاك	Cieux
الم	Douleur
الهیات	Théodicée, théologie
انتزاعی	Abstrait
انفصال	Discontinuité
انفعال	Passion
ایمان	Foi
این نه آنی	Diversité
اینهمانی	Identité
برتر	Transcendant
برترین	Transcendantal
برهان	Démonstration
برهان انی	Démonstration à posteriori
برهان لمی	Dem. à priori
بیکران	Infini
بیکرانی	Infinité
بالفعل	En acte
بالقوه	En puissance
بعد	Espace, étendue
بدی	Le mal
پیوستگی	Continuité
تاثیر	Impression
تبدّل	Changement, transformation
تجرید	Abstraction
تجزیه تحلیل	Analyse, décom - position
تحقق	Existence, réalisation

تخیل	Imagination
تداخل (عدم)	Impénétrabilité
تدبیر منزل	Économie domestique
ترکیب	Synthèse, composition
تساوی	Egalité, identité
تصدیق	Jugement
تصور	Notion, idée
تصویر	Représentation
تضایف	Relation
تعدد	Pluralité
تعریف	Définition
تعقل	Penseé, jugement, intelligence, raisonnement
تعیین	Détermination
تغیر	Changement
تفکر	Méditation, réflexion
تفویض	Liberté
تقدیر	Fatalité, destin
تناسخ	Métempsychose
تناقض	Contradiction
توهم	Illusion, imagination
ثابت	Stable, fixe
ثبات	Stabilité, fixité
جاوید	Eternel
جاویدی	Perennité, éternité
جبر	Fatalisme, contrainte
جزء	Partie
جزئی	Particulier, partiel
جسم	Corps
جسمانی	Corporel
جنس	Genre
جهت	Mode, direction, sens
جوهر	Substance, essence
حالت	État, mode
حافظه	Mémoire
حرکت	Mouvement
حرکت انتقالی	Translation
حرکت وضعی	Changement de position
حس	Sensation, sens, sensibilité
حقیقت	Réalité, vérité,
حقیقی	Réel, véritable, vrai
حکم	Jugement Sentence,
حکمت	Philosophie, sagesse
حکیم	Philosophe, sage
حیل (علم)	La mécanique
خاصیت	Qualité, propriété, caractéristique
خطا	Illusion, erreur
خلاء	Vide
خیال	Imagination
خیر	Le bien
دال	Signifiant
درک	Perception, compréhension
دلالت	Signification
دلیل	Raison, signe
ذات	Essence, substance
ذاتی	Essentiel
ذوق	Sentiment, goût
ذهن	Esprit

علت	Raison, cause
علیت	Causalité
علم	Art, science, connaissance, notion, pensée conscience
علم حضوری	Connaissanceimmédiate,intuition, conscience
عمل	Action
عملی	Pratique
عنصر	Élément
غایت	Fin, but
غائی (علت)	Cause finale
فاعلی (علت)	Cause efficiente
فائق	Sublime, supérieur, transcendant
فرض	Supposition, hypothèse
فصل (متنوع)	Différence spécifique
فضا	Espace
فضیلت	Vertu
فطری	Naturel, inné
فعل	Effet, action, acte
فعلی	En acte, actuel
فکر	Réflexion, pensée
فلسفه	Philosophie métaphysique
فلسفهٔ اولی	Philosophie première, métaphysique
فلك	Sphèrecéleste, ciel
فن	Science, art
فهم	Entendement
قائم بذات	Existant en soi
قدرت	Puissance, pouvoir, autorité, force
ذهنی	Idéal, subjectif
زمان	Temps
ساکن	En repos
سکون	Repos
سوفسطائی	Sophiste, sceptique
سیاست و سیاست مدن	Politique
سیاسیات	Sciences politiques
شخصی	Personnel, individuel
شرّ	Le mal
شرط	Condition
شعور	Intelligence, conscience
شناخت	Connaissance
شوق	Désir, amour, appétition, passion
شهود	Vision, intuition
شیوه	Manière, méthode
صفت	Attribut, qualité
صورت	Image, forme, idée
صوری (علت)	Cause formelle
ضروری	Nécessaire
طبع	Nature
طبیعی	Physique, naturel
طفره	Saut
عالم	Univers, monde, cosmos
عالم صغیر	Microcosme
عالم کبیر	Macrocosme
عدم	Inexistence, néant
عرض	Phénomène, accident
عرضی	Accidentel
عقل	Intelligence, sagesse, pensée, raison

محصور	Limité
محمول	Attribut
مختار	Libre
مخيل	Imaginaire, imaginé
مخصوص	Particulier, singulier
مدلول	Signification, sens, signifié
مستدير	Circulaire, rond
مستقيم	Droit
مسند	Attribut
مسنداليه	Sujet
مشاهده	Observation
مشكك	Sceptique
مطلق	Pur, absolu
مشروط	Hypothétique, conditionnel, conditionné
معقول	Intelligible, raisonnable
معلول	Conditionné, effet, causé
معنوى	Idéal, moral
مفهوم	Idée, concept, notion,
مقارنه	Simultanéite, cœxistence
مقدار	Quantité, grandeur
مقدر	Supposé, virtuel, fatal, destiné
مقوله	Catégorie
مقدمه	Prémisse
ملاء	Le plein
منطق	Logique
منفعل	Passif
منفى	Négatif
قصد	Dessein
قضا وقدر	Destin, fatalité
قضيه	Proposition
قوه	Faculté, puissance, force
قياس	Analogie, syllogisme
كامل	Parfait
كثرت	Pluralité
كل	Totalité, total, tout
كلّى	Général, universel
كمال	Entélechie, perfection
كميت	Quantité
كون وفساد	Génération e corruption, production et destruction
كيفيت	Qualité
لذت	Plaisir
ما بعدالطبيعه	Métaphysique
ماده	Matière
مادى	Matériel
ماهيت	Quiddité, essence
متخيله	Imagination
متعين	Déterminé
متغير	Variable, changeant
متناهى	Fini
مثبت	Affirmatif, positif
مُثُل	Idées
مجبور	Contraint
مجرد	Immatériel, abstrait
محدود	Déterminé, borné
محسوس	Sensible

موَجب	Affirmatif, positif, déterminé
موِجب	déterminant, (cause)
موجود	Être, existant
موضع	Endroit, lieu
موضوع	Sujet
موهوم	Irréel, imaginaire, imaginé
ناقص	Imparfait, incomplet
نا محدود	Infini, illimité
نتیجه	Conséquence
نسبت	Rapport, relation
نظری	Spéculatif, théorique
نفس	âme soi,
نفسانی	Affectif
نفسانیات	Affections, passions
نهی	Négation
نقص	Imperfection
نوع	Espèce
واجب	Nécessaire
واحد	Unité, un
وجدان	Intuition, conscience
وجوب	Nécessité
وجود	Être, existence, substance
وحدت	Unité
وحدت وجود	Panthéisme
وهم	Imagination
همبودی (مقارنه)	Simultanéité
همه خدائی	Panthéisme
هیولی (ماده)	Matière
یقین	Conviction, certitude

فهرست مندرجات

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

فصل ششم

حکمای فرانسه در سدهٔ هیجدهم

فصل هفتم

کانت.